SHEHUI

当代西方

社会学·人类学新词典

SHEHUIXUERENLEIXUEXINCIDIAN

主编——黄平 罗红光 许宝强

吉林人民出版社



当代西方社会学·人类学新词典

主编 黄平 罗红光 许宝强

吉林人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

当代西方社会学·人类学新词典/黄平,罗红光,许宝强主编 .—长春:吉林人民出版社,2003.2
ISBN 7-206-04109-4

Ⅰ.当… Ⅱ.黄… Ⅲ.①社会学—词典②人类学—词典 Ⅳ.①C91-61②Q98-61

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 097057 号

当代西方社会学·人类学新词典

主　　编	黄　平　罗红光　许宝强	**封面设计**	张亚力
责任编辑	杨晓红	**责任校对**	程爱科

出 版 者	吉林人民出版社　0431—5649710 (长春市人民大街 124 号　邮编 130021)
发 行 者	吉林人民出版社
制　　版	吉林人民出版社激光照排中心　0431—5637018
印 刷 者	长春人民印业有限公司

开　　本	787×1092　1/32	**印　　张**	8.25
版　　次	2003 年 2 月第 1 版		
印　　次	2003 年 2 月第 1 次印刷		
字　　数	225 千字	**印　　数**	1—5 000 册
标准书号	ISBN 7-206-04109-4/Z·158		
定　　价	15.00 元		

如图书有印装质量问题,请与承印工厂联系。

编委会名单

主　编　黄　平　罗红光　许宝强

编　委　曹卫东　陈顺馨　陈燕谷　黄　平
郭于华　刘健芝　罗红光　罗永生
汪　晖　许宝强　许兆麟

其他撰稿人　程　鹏　和　超　兰世辉　黄德兴
雷喜斌　李东晔　李　飞　李秀国
李　季　刘华芹　娄一林　马爱丽
潘　杰　覃百荣　秦红增　孙春花
陶　洁　王　甘　王　君　王秀艳
吴晓黎　薛　翠　于　芳　袁　伟
张　慧　张　宽　张伟豪　张锐锋
赵丙祥　赵旭东　赵江云　朱宇晶

主编助理　占少华

全球化时代社会科学遇到的挑战

（代前言）

我今天要谈的很多问题其实大家平时都思考过，都受到过困扰，其中最重要的一个就是：究竟现在社会科学有没有遇到问题？第二次世界大战以后，社会科学界就开始了对社会科学所遇到的危机的讨论，尤其是开始对19世纪以来所形成的这套社会科学规范提出了置疑。而我总的感觉是，最近这十几年才是社会科学遇到的挑战外显化时期，因为这一段时间社会科学危机比较明显，有被边缘化的危险。当然，十几年以前我们也看到人文科学有点被社会科学边缘化，但主要是在过去的十几年中，整个社会科学，包括以前的一些很重要的学科，像社会学、政治学、法律学，等等，似乎都不像二战后前后30年间那么举足轻重了。

在二战结束前后的那三四十年里，社会科学所具有那种给社会的孕育、发展、变迁和治理提供合法性、提供依据和提供阐释的地位和作用现在似乎正在丧失，它越来越让位于经济学、管理学等学科，乃至于财会、金融、计算机等技术科学或自然科学。在国内我们讨论得比较多的当然是经济学的帝国主义问题，好像是别的社会科学学科要被经济学所取代。实际上，我认为现在经济学也遇到了不少挑战，因此，不仅人文学科有一种失落感，人文学者被边缘化了，其他的社会科学学科也遭受了挑战。

大约10年前有一群在自己的领域里比较有见识的社会科学

家们联合起来，写了几篇文章，形成了一个小册子，叫做《开放社会科学》。这本书的篇幅很小，但是它探讨的问题正好是我今天所要讲的问题的出发点，也就是说社会科学奠基于19世纪，在此之前就有了社会思想、社会理论和社会哲学等东西，但是我们现在所说的社会科学差不多是在19世纪产生的。而社会科学从其产生的第一天起，就是我们今天所赖以生存的基本制度框架的产物，也是为这个框架和制度提供合法性和依据的主要源泉。这个框架就是民族－国家体系。在19世纪以前，世界并不是按照民族－国家的体制来组织的，很多地区的小封建制国家或者殖民帝国以及广大部落、区域性社会存在的时间都很长。但我们现在所理解的民族－国家，即那种拥有主权、边界、领土等东西，有自己的国民经济、国家防务和国家安全，以及在这个框架制度下存在的国民待遇、国民权利和国民义务等，这一套制度基本上都是在18世纪后期到19世纪初在欧洲奠定基础的，到第二次世界大战以后，全世界几乎所有的地区和人民都陆陆续续地被组织到了这个框架下面。

最具有说服力的一个例子就是，我们原来所描绘的那种边远的、“落后的”或“土著的”广大殖民地地区，它们在二战后都经历了一个独立的过程，然而有趣的是，这些国家和地区本来是要反对殖民主义、反对宗主国和争取独立，但是它们独立以后也基本上都复制了前宗主国的殖民主义者在自己的本土上所建立的那一套社会组织形式。经济和社会生活都被组织到了民族－国家的框架里，政治、法律，乃至于艺术、教育和知识文化的再生产也都成了民族－国家建设中的一个有机组成部分，社会科学实际上就是这个有机组成部分中的一个最重要的链条，因为它提供了国家赖以立国的合法性和知识上的源泉。所以知识的再生产不只是一套传授技术的放之四海而皆准的体系。

这其中当然也包括教育，由于近代以后社会生产的规模不断

扩大、组织趋于集中，所以知识的再生产和传授也具有这么一个特质。学校之所以要建立，从技术上说就是以为有很多东西都必须趁早学，等过了一定的年龄学起来就很难了；有些知识必须连续地学，不能“三天打鱼，两天晒网”；还有一些知识，特别是那些关于现代社会的知识需要集中地学习。这三个技术要件使得现代办学成为必要，但这只是一个技术方面的原因，还有一个更重要的原因，那就是要通过教育把每个人组织和培养成为具备一个国家公民所必须的知识、技能、人格力量的人，并且应该能够成为民族－国家建设中的有机组成部分，成为合格的“国民”、“市民”、“公民”。

一方面，18世纪末到19世纪是社会科学最有影响的时期，很多人都怀有这样一种非常虔诚的想法：我们要像认识自然那样来认识社会。最早提出这一观点的就是我们平时所说的社会学的创始人孔德，他主张建立一种“关于社会的（自然）科学”，要像认识月亮、地球，认识植物和动物那样来认识我们自己所生活的社会。这种理念除了真诚和执著的追求之外，还有一个很重要的特点就是，社会生活的组织过程本身也就是关于社会的知识再生产的过程，而这个过程除了要像认识自然一样去理解社会、寻找可能存在的社会发展规律之外，事实上也是不断地把社会生活的知识组织到我们的知识系统里来，并且要把它合法化，让大家不知不觉地认为它是理所当然的。所以说，早期的社会科学就是在不知不觉中完成了其最重要的使命。

现代社会科学和所谓的现代社会可以说是孪生的关系，一个是另一个的产物，另一个又促成了它的发展。但是，现代社会科学第一次遇到比较大的挑战实际上是在上一世纪20年代末30年代初的经济大危机。人们在19世纪后期开始想要建立关于社会的科学，那时候人们以为可以以这种方式去认识社会，但是经济危机的爆发是社会科学家们所没有意识到的，整个社会从银行到

金融，从生产到交换、流通、消费，一直到人们的日常生活等各个领域，都进入了一个大萧条的时代，这个时代第一次给社会科学提出了最大的一个挑战。这个挑战本身其实也促成了社会科学，特别是某些社会科学的成熟和合法化，最典型的当数经济学了，其次就是政治学和社会学。30年代的经济大萧条和两次世界大战，使得这三门学科在西欧、北美等发达国家形成了社会科学中三足鼎立的局面，有了它们，整个社会科学就被建构起来了。到后来，人们越来越意识到了社会科学的“伟大贡献”，所以在部分地解决了就业、需求不足，以及由于大萧条和战争所带来的社会失范等问题之后，社会科学就确认了其合法性。

第二个比较大的挑战是60年代。当时几乎整个世界都兴起了反殖民主义的民族解放运动、反战运动等，这些运动对社会科学的建制和它的基本理念、基本组织方式提出了挑战。这其中包括反越南战争、妇女解放问题、种族主义问题，也有最古典的传统的工人问题、就业问题、贫困问题，等等。除此之外，社会科学家们自己越来越清楚地意识到，他们所传授的那一套知识系统，其实并不是大家理想的那种具有普遍性的范式。实际上，看上去最具有自然科学特色的那些社会科学的定理、公式、原则和方法，其实是根据一些很特殊的历史语境和社会情境总结出来的。比如说总结了一套关于西欧社会发展的规律，就得出了一套关于经济、关于社会和关于法治的一般性理论阐释，而这种一般性阐释一旦产生，就具有了一种普遍性的特色，就像定理、原则那样，至少在理论上具有一定的普遍性。但是它并不是建立在那种普遍主义的经验研究的基础之上的，而是对某一特殊地区的某个特殊时期的某一些特殊现象的总结，这种对于特殊现象的总结是否具有普遍性本身就是值得疑问的，即使是西欧也包含着很丰富的差别，也不是一些貌似“公式”的东西所概括的那样具有如此高的共同性。到二战后的六七十年代，社会科学遭到了第二次

大的挑战。这次挑战也促使社会科学领域里引入了一些新学科，它们过去要么根本就没有被纳入民族国家建设中的有机组成部分，要么就是被设置在非常边缘的细琐的学院分科里。

社会科学所遇到的第三次大挑战是在冷战结束以后。整个社会科学进入了一个重新界定自己、重新界定社会生活的一个阶段，正好在这个时候，社会科学家们遇到了很大的难题：我们不知道该说什么，不知道该怎么说，甚至我们自己越来越没有自信能把它说清楚了。一方面，冷战结束，似乎人类重新又迎来了一个普遍主义、和平与发展的全球化的时代；另一方面，原有的社会科学说辞、范式、方法、假说和理论大都遇到了一个新的挑战，就是我们怎么在新的历史语境下来阐释它们、运用它们。社会科学合法性遭到了置疑，所谓的“边缘化”不只是某一个学科、某一批人，或者说，不只是某一批人的训练是否到家的问题，有些人的训练和素养很好，但是他们也遇到了如何来阐释今天的社会生活的问题。

我们不妨用“全球化”这三个字来描述当今社会生活的一个特点。尽管“全球化”这个字眼在目前还是很有歧义的，而且到现在为止也没有什么很清楚的说法，但是用它来描述今天的社会生活的变化有几个特色：第一，“全球化”这一现象不是某一个学科专门研究的独特领域，比如说，生产、交换、消费以及流通等等社会科学领域是经济学所要研究的特殊领域；政府、权力、机构、国际关系等是政治学要研究的；家庭、婚姻、社区、结构等是社会学要研究的，但是，“全球化”这一现象至少迄今为止还不是由哪一个学科专门来研究的。第二，“全球化”是几乎每一个学科都会碰到的。第三，不管对“全球化”的批评和怀疑有多少，甚至有人觉得根本没有什么全球化，它只不过是一种说法而已，它所讲的那一切早就发生了，而且五百多年来一直在发生，但是全球化至少给我们提出了一个问题，就是整个17～18

世纪以来、启蒙时代以来，乃至愈文艺复兴以来，到二战结束这一段所形成的基本的社会组织形式，也就是民族－国家这一形式，真正遇到了空前的挑战。这种挑战不是来自某一个地区、某一个局部，或者是对某一个国家的挑战，而是一组跨国的（TRANSNATIONAL，注意不是 INTERNATIONAL）现象：从经济、政治、文化、技术到信息，很多社会生活和社会生活的组织形式都不仅是在国家层次上组织和策划的，有很多种组织形式具有跨国的特色。

尽管“全球化”这个词意义并不明确，但我认为，它对当今社会科学提出了最大和最重要的挑战。原来的社会科学都是民族－国家建制下的产物，另一方面它又为民族－国家提供最基本的知识源泉和合法性，但现在有很多现象不再是在民族－国家的范围内发生：在经济上有了跨国企业、跨国产品，资本在国与国之间越来越频繁和大量的流动。技术呢，越来越多的技术不再是一个国家的现象。而表现最突出的就是信息方面了：有人说经济早在16、18世纪就已经有了跨国的因素，特别是一些不承认全球化的学者认为，经济早就有了更大量的交换、贸易、流通等。但是说到信息，恐怕是到了二战以后特别是90年代以来就有了实质性的变化，其总量的多样性和跨国的特色是以前的时代所没有的；而信息当中当然包括我们所说的知识和知识的再生产，越来越多的知识不再是某一个国家所特有的，也不再是根据某一特殊国家所概括和总结出来的。这种从经济、资本、技术、产品一直到信息的跨国现象，对于三百年来一直占主导地位的制度提出了挑战，正是在这种情况下，社会科学遇到了不知道怎么说、不知道怎么才能说好的难题，这已经不只是某些学者、某些学科的素养、调查研究和经验足不足的问题，而是整个民族－国家体系三百多年来建立起来的那一整套认识世界、阐述社会的基本工具都有可能失灵，也就是说这种挑战是由世界本身的变化所导致的。

回到社会学领域来说，原来我们一直认为，社会有两个基本要素：社会流动和社会结构，而且我们一直把社会流动想像成是完成社会结构和社会结构转型的中间环节。就像对于个人来说，有些知识要早学；有些知识要连续学；有些知识要集中学，这三者结合起来就是你在小学、中学，甚至大学里打的基础，但是这时候你还处于不稳定的状态、还没有职业，到了30、40岁之后，你找到了自己的归宿、建立了你的家庭并拥有了自己的身份和地位，地位中可能还会有一些结构的不同，存在现代的官僚制度结构，但是它本身是很确定的，即流动本身是为了完成社会结构的转型。所以，我们的最后一个假设就是，不管社会怎么变，说到底万变不离其宗，或者最后总会进入一个相对静态和相对结构化的体系中去，个人无非是在这个结构性的系列中生存和发展。而现在社会学所面临的环境是：流动本身几乎成了常态。不再像过去那样，人在20岁以前生活是不定的，过了30岁基本上就稳定下来了，三十而立嘛，四十就不惑了。而现在就连建制本身也是变化不定的。

拿企业来说，原来只要有一个MBA，在上海就能在比较好的企业找到工作了，但现在也许随着劳动力价格的提高，这家企业就从上海转移了，而且公司转移比个人转移还要容易、频繁，这种转移无疑会给上海带来一定程度的高失业，这种现象在当今很多发达国家已经发生了：由于诸多原因，跨国公司本身转移了。这意味着你以前对自己人生发展的预期、设想，现在包含了越来越多的不确定的因素，你的大学文凭不再能够保证你一辈子会有一个比较稳定的生活和生活方式，而且这种不确定跟历史上的那种自然灾害、疾病和战争是不一样的，它更多的是由抽象的制度本身的漂移和动态造成的。已经不再是个人的知识有没有跟上时代、或者个人的选择是不是适合自己的问题，而是我们所有的个人，不论其学术背景和知识训练如何，都遇到了一个不断变

动的时代。

“全球化”时代除了经济的跨国流动本身的不确定性，除了资本、技术、产品的生产基地等的流动之外，还带来了一个社会怎么治理的问题。实际上，19世纪以来就一直是以民族-国家的形式来组织生产，所以我们把经济叫做国民经济，把经济还原到以国家的名义来组织的，现在有了大量跨国的经济因素，而不再是以国家为单位来组织的，在企业里工作的个人可能在上海或者其他城市的公司工作，但是公司本身已经不再是national economy当中的一部分。换句话说，最基本的社会政治学的一个假说也遇到了挑战：一个现代经济制度的确立会有一批现代企业家和具有现代企业家精神的人，他们以及他们周围相应的一批人构成了所谓的中产阶级，随着中产阶级的壮大，作为国家政治体制的议会民主选举、公民的权利等就有了一个最基本的社会政治基础，即选民对政治的参与；但是当这些企业本身已经不再属于国家的时候，即使还有相当一批人在从事管理、从事经营和技术，他们已经不再是国家政治生活的基础，而是变成了跨国的中产阶级、跨国的管理者和经营者，等等，人们的身份认同逐渐多重化，这种多重身份和多重认同同早期的社会学、政治学和经济学所假设的基本制度框架发生了很大的矛盾。

以前最基本的框架，即市场经济制度，18世纪以来，都是在民族-国家这一层面发生的，因此市场的出现导致了以城市为中心的现代经济组织、以国民经济相对应的中产阶级，等等，随着中产阶级队伍的不断扩大，社会逐渐有了现代政治和现代民主体制的基础，因为他们遵纪守法、按期纳税、具有权利意识和公民意识。但是随着跨国现象的出现，情况就发生了变化，全球化挑战的不只是像印尼、印度、巴基斯坦等“贫穷落后”的国家，实际上发达国家和整个国家建制本身都遭到了挑战，所有的发达国家也遇到了怎么对付跨国资本、跨国技术、跨国信息和跨国产

品等诸多问题。比如说跨国的经营者们，他们不再是原来意义上的"民族资产阶级"等，其民族性越来越淡，而流动性和跨国性则越来越强。

可见，现在我们遇到的，不只是抽象意义上的流动的时代和风险的时代，或者说是不确定性，而是说有没有另外一套组织框架来适应、解释并重新组织这种大量的新信息、新技术和经济生活、社会生活的流动性特质。二战结束后，各国吸取战争的教训而建立了联合国，但联合国基本的组织方式还是以国家为前提的，是国与国之间的协商、沟通、谈判与合作。而在全球化的时代，大量的现象已经在非国家或者跨国的层面发生了。所谓跨国层面，不仅仅是指一种产品从美国到中国，它可以在地区间、城市间发生，也可以在我们的日常生活中发生，我们的人际关系中的很多东西也带有了跨国色彩。全球化不但超越了原来社会学所研究的范围，原本我们研究的是人怎么从传统到现代、从血缘关系扩展到地缘关系，以及更多的一些东西，但是它们都是以民族－国家为基本分析单位的，而跨国的空间则是无限的，我们日常活动交往的半径早就超出了原本存在的狭隘的物理和地理空间，时间空间既压缩了，又扩展了。

所以我认为，当前遭受挑战最多、最大的是实际上还是整个民族－国家体系，正是这种体系本身所遇到的挑战，使得作为国家体系有机组成部分和为国家体系的存在提供合法性的社会科学也遇到了挑战，比如说经济学中最基本的一个概念——"国民经济"，就遇到了挑战，政治学的一个最基本的概念——"民族－国家"，也遇到了挑战。由于这样一种挑战，"全球化"变成了一个人人都在谈论、但是人人都不知道怎么谈的问题，人人都在说，但是大家都不知道这究竟会给我们带来些什么。同时，我们是不是可以作出区分：现在有没有哪一种现象真正是全球化的；目前有没有一种比较占主导地位的对全球化现象的理解和主张，这种主张通常都是很

微观的，比如说从经济的角度切入，比如说拥护或主张全球化，比如说在提全球化时被讲的最多的实际上是西方化或者美国化，有很多人对这些观点都持反对或至少是不拥护的、保留的态度，他们认为全球化不只是经济全球化，也不只是西方化或美国化，全球化也不光是应该去推动和拥抱的，等等。

那么，目前为什么会出现这样一种关于全球化的相对简单、相对片面化的主张呢？我认为，这和冷战的结束有一定的关系。由于苏东剧变、冷战结束，社会主义阵营消失了，以前最大的民族－国家体系框架下的矛盾好像一次性地解决了。社会主义国家也是以国家形式来组织社会生活和政治生活的，组织国防、国民经济，赋予其公民权利与义务，所谓的社会主义体系从一战以后苏联出现到20世纪90年代苏联解体、东欧剧变，此后似乎国家体制就一次性地完成了它的历史使命，甚至有人说"历史终结"了，所以我们就有了一整套对全球化的解释，这是关于全球化的"globalism"，而不是全球化（globlisation）本身。

一说到"全球化"，就容易让人想起技术、经济等好处，所以大家都认为要去拥抱它。而事实上，冷战结束所提出的新问题已经超出了所谓社会主义和资本主义的原来意义上的分歧或者苏美之间的争霸的范围，冷战的结束意味着经济的组织方式发生了深刻的变化，其中最重要的就是一个跨国公司，另一个就是与跨国公司相关的一整套社会宣传、鼓动等媒体的运作。媒体本身现在已经成了第二大跨国帝国，第一大跨国帝国是跨国集团、跨国公司，第二大跨国帝国就是组织和释放信息的媒体。媒体和经济都已经进入了一个全球化的时代，而我们人呢，还继续被组织、界定和认同在原来的民族－国家的框架里面，所以我们自己遇到了一个矛盾。

这个矛盾不仅是1997年遇到的金融风暴，也不只是我们今天所说的发展中国家，不只是所谓的东方古国遇到了来自西方的

挑战，这种挑战仍然存在，原生的传统文化和西方后起的工业文明的碰撞、交流和冲突。但反过来说，西方文明并不完全是连成一块儿的，而且今天即使是西方的传统文化也遇到了全球化的挑战，受到了来自新的跨国公司、跨国经济等的挑战，在西方我们也可以看到大量的保守主义和民族主义的东西抬头。也就是说在传统意义上的任何一个西方国家也都遇到了来自全球化挑战，全球性的媒体和各个民族－国家本身的语言、文化、历史、艺术和人们的思维方式和社会交往方式之间出现了一个很紧张的关系。

我倒是比较同意有的人的观点，他们觉得不要对全球化过于迷信，其实有些东西是古已有之的，罗马就有了帝国时代，后来又有了跨越大洲的十字军东征等，18世纪以来的经济扩张、20世纪的世界大战更为我们所熟悉，它们都已经具有了全球的性质。21世纪以来也有一些新东西，比如说信息的全球化，信息的全球化在很大程度上是前所未有的，它给所有的民族国家、民族国家的文化和历史提出了挑战，可能相对而言挑战不是那么尖锐的就是那些以英语为母语的国家。但是即使在英国这样的国家，其传统文化在某种程度上也遭到了大量的跨国现象的挑战，不论是经济还是政治方面。如果一味地讲经济全球化，而忽略人的全球化，人的跨国、跨地区、跨行业和跨时代的流动，历史上有过很多流动，但那些都是某一时期内某一些人的迁徙，还没有能够形成像今天这样的大规模、全球化的人口流动，而且几乎任何一个政府都是把这些事情当做个案来处理，而没有给予足够的重视，从制度上说也没有提出一套东西来处理它。

如果真的已经出现了一个大量的跨国的资本、技术和产品流动，我们怎么可能把人拴在原来意义上的地域范围内、甚至是行业范围内呢？这种可能性越来越小了，最典型的就是大量的农村劳动力进入城市。其原因不只是狭义上的因为城乡存在经济的差别，而在于信息的作用，或者说是由于信息使他们意识到了这些

差别，城乡差别从古至今一直都存在着。现在的各国政府基本上是消极地、被动地、用个案的方法来处理为数有限的跨国流动，这种处理有两种：一种就是高级的科技、技术人才，各地都在抢着要，另一类就是大量的没有技术、没有资金、衣衫褴褛以及所谓缺乏教育的人。90年代以来，由于各种原因，人口流动越来越频繁，这种现象使得目前的国家体制，包括国与国之间的合作、法律体制、移民体制都受到了冲击。

更大的一件事就是最近发生的"恐怖主义"。恐怖主义也是冷战结束以后的一个新挑战，因为冷战结束的一个假设就是最大的民族－国家体系内部的冲突没有了，迎来了一个和平的时代、没有敌人的时代，或者是"历史终结"的时代，但实际上各式各样的恐怖主义一直都存在着，暴力、战争、屠杀、政变等，在现代民族－国家体系下面，达到了前所未有的制度化和科技化水平，这本身是最大的恐怖。其最大的问题不在于某一次恐怖活动是哪一批人干的，更不在于哪一个国家干的，而在于究竟产生恐怖活动的机制是什么，如果没有找到的话，即使解决了这一次恐怖活动，但是下一次从任何一个角落里又会产生一次新的恐怖主义。现在的恐怖主义一个特色，就是它不一定是以国家的形式来组织的反抗，以前的战争总是在国家之间进行的，而恐怖主义至少到现在有些并不是以国家的名义来组织的，但是现在人们还是用比较传统的办法来处理恐怖主义，如在国家（或国家集团）框架内加强防务和军事开支、增加暴力机器的生产和运作，等等。

社会科学遇到的另一个挑战来自于技术科学，以前有很多问题是要靠社会科学家来解决的，现在则越来越多的是由自然科学家去解决。因为要规范组织社会生活、要用理性的办法来解决，而且所谓的社会生活越来越多地和生态状况等有关系，而不只是我们原来所理解的跟政治、宗教、文化和艺术有关，在这种情况下，好像自然科学的那些方法更能够进入重新组织社会生活的过

程。这也给社会科学家和学习社会科学的学生们带来了一个困惑，就是说：咱们还有存在的地方吗？社会生活还需要我们这样的人吗？有社会科学研究者和没有他们又有什么区别呢？我们所学的可能都是关于国家框架下面的社会生活，姑且不说那些知识中的许多部分可能已经过时，这一点，即使光看现在自然科学的解释、说辞，以及由此而产生的一套做法和影响，就使社会科学的合法性遭到了置疑。

社会学家现在所面临的问题不是说经济学家、自然科学家在抢我们的饭碗，而是说这些学科本身所存在的矛盾，由于很多学科被制度化、专业化了，被包裹得很精美，另一方面，就变得与世界没有多大关系了，特别是跟不上全球化的时代。现在每一年都会召开很多次学术会议，但是他们在很大程度上说的都是远离战后、尤其远离冷战以后的变迁。历史研究当然是必需的，不管是中世纪的、罗马的，还是我们从古代到清代的历史，都需要研究，因为历史跟今天还是有关系的，历史学科仍然是最重要的学科，这都是毫无疑问的。但是，我们自己必须问自己，那么多进城打工的人、农村受穷的人，他们根本不在乎社会科学家们说了些什么，那些进入跨国企业的高级工程师们就更不在乎了，我们的政府管理部门也不理会社会科学家们的研究，那我们还要社会学科干什么呢？

而这个挑战早就不只是中国的社会科学家遇到的了，这种现象是世界性的。有很多人是挺有学识的，可是学科专业化迫使他每年要发表很多论文，他自己的专业反而没有时间去研究，而是不得不按部就班地按照规定去炮制那些所谓的著作，结果他的精力、智慧和闪光的东西就湮没在那些跟别人一样的繁琐工作中，而那些所谓的著作又根本没有人看。还有一些人是被专业化的制度束缚住了，现在国家要求教授们每年要交一定数量的稿子，我觉得这种做法背离了原来把社会现象当做自然科学一样去认识的

精神，我们怎能要求教授以年为单位去作学术论文呢？

除了全球化的人口流动之外，还有一个大挑战就是全球化的文化所构成的挑战。现在中国早就不像满清时期那样面临西方文化的冲击，中西文化的碰撞产生的是要亡国灭种、还是要中体西用，抑或是全盘西化的问题，现在早就不是问题了。其实后发的国家都面临着一个和发达国家发生碰撞的问题，但是后发的国家和地区在进行民族－国家建设的时候还遇到一些与所谓“普遍性的、世界性的”东西相抵触的情况。费正清等做研究的那个时代，是西方的民族－国家（“列强”）主宰的时代，可中国还没有完全完成民族－国家的建设。而现在，世界体系已经变成了一个正在走向全球化的体系，因此我们遇到的就不仅是像八国联军时代、甲午战争时代那种一些民族－国家对我们的挑战，而是所有的民族－国家同时遇到了一个全球化文化的挑战。

所以我认为挑战应该是双重的，但是处在落后、和正在建设民族－国家的发展中国家的人们很容易把它还原为西方文化或者美国文化，然后就把它变成了一个关于民族主义的叙说。其实这种叙说是有很大的误导性，因为它漏掉了另外一个可能更大的方面——全球性的文化挑战，而且这种挑战不能简单地被说成是英国文化好还是美国文化好的问题，而是全球各地的传统文化都遭到了挑战。传统的英国文化欣赏的可能是莎士比亚、雪莱、狄更斯，是英国绅士的那种贵族文化，对于现在出现的新现象，他们也有一个适应不适应、喜欢或者不喜欢的问题。反过来说，现在全球化的领头羊并不都一定是西方发达国家，就像当今最红的歌星可能是台湾的、韩国的、日本的，或者不知道是哪里的，也无所谓是哪里的，我们的文化也变得越来越全球化和流动化了，现在的体育、饮食等变得如此重要，原来的社会科学框架已经无法解释它们了。

究其原因，我觉得主要是因为身份的多重性，我们不再像以前

那样简单地把自己塑造成什么,把这个当成自己的理想、现在大家都很喜欢体育明星,过去可没有几个人会梦想去当体育明星。身份的多重性也表明,原来那种静态的、某一种身份的确定性如今变成了一个很模糊、头疼的问题,很多人都处在无所谓角色的精神状态下,于是问题又回到了民族－国家建设上来了,建设民族－国家实际上就是要建设一代国民、培育一种人格。全球化时代、信息时代使每个人都具有了多重角色,所以原来民族－国家体制下的那种教育方式及其对个人的期望等,都遭受了挑战。在这种背景下,中国文化也超出了从满清到80年代以来的我们如何回应西方文化、儒家文化怎么与基督教文化、伊斯兰教文化等等发生关联的问题,如果我们没有意识到这一变化,在研究资本主义、比较文化的时候得出的结论就很有可能是跟时代和社会现实相脱节的。我们不是要以功利主义为原则来处理社会知识再生产,但是有很多东西确实需要加以改变,才能适应新的时代。

社会学科本身的发展更重要的是交流。现在的问题是,学科内部的交流越来越少,学科之间的交流就更少了。学科分得太细、太专业化、太分门别类,不但是经济学家和社会学家不对话,社会学家和政治学家不对话,连这个经济学家和那个经济学家也不对话。然而有一些问题比如说,全球化问题、贫困问题等,又需要各方面的沟通、交流才能搞得好。中国的学术各学科之间可能有一些障碍,各学科前提预设不同,但还有一些对话。我们可能更缺乏师生之间、学科内部各流派之间的交流。中国还有另外一个"长处"就是中国的学科现在还不够成熟、不够规范、不够定型,因此还可能迸出一些与时代与社会对上茬的东西。另外有利的一点是在中心和边缘结构中,学术边缘化在中国还没有那么严重,中国的学术也还没完全垄断到学术精英的手里。

社会科学发展一定要跳出一些框框,要敢于迎接挑战,不能总是绕道走。一个真正严肃思考的人应该不回避任何意义上的挑

战，更不能为回避找借口，你的意见可能引起非议，但你必须把时代的需要纳入你的思考背景中，这样才能将研究做得更加宽广、更加深刻。总的说来，当前社会科学提供知识和提供合法性的作用都遭受了前所未有的挑战，如果社会科学不能给我们提供一种能够被人们认可的社会存在的合理理由，它就将失去其安身立命的基础。相反，一个时代的社会科学如果能够回应那个时代的问题，其研究基本上能够为大多数人的困惑找到答案，那么它的根基就会比较牢靠了。

黄 平

2001年12月20日

于北京大学电教报告厅

目 录

代前言……1
词目汉语拼音索引……1
正 文……1
英文参考书目……218
词目外文索引……219
代结束语……224
跋 语……234

词目汉语拼音索引

B

本土 …… 1
本质主义 …… 1
表征 …… 2
波普艺术 …… 5
剥削 …… 6
博厄斯 …… 6
布迪厄 …… 7
布朗 …… 10

C

采集经济 …… 12
参与观察 …… 12
冲淡 …… 13
冲突理论 …… 13
传统 …… 14
船货崇拜 …… 15

D

大传统 …… 17
大众 …… 17
大众传播 …… 18
大众传媒 …… 19
大众社会/大众社会理论 …… 19
大众文化 …… 20
道格拉斯 …… 20
典律 …… 21
东方学/东方主义 …… 22
都市人类学 …… 23
杜梅齐尔 …… 24

F

发展 …… 26
发展主义 …… 27
反思人类学 …… 31
反主流文化 …… 33
方法 …… 34
费边 …… 35
分支世系制度 …… 37
弗雷泽 …… 38
弗里德曼 …… 38
符号 …… 40
福忒思 …… 40
父权制 …… 41
妇女 …… 41

G

格尔茨 …… 42
葛兰言 …… 43

个体/个人主义 …………………… 44
工业人类学 …………………… 45
工作 …………………… 47
公共领域 …………………… 47
功能主义 …………………… 51
怪异理论 …………………… 52
观念领袖 …………………… 53
管理 …………………… 53
管治 …………………… 54
国民性 …………………… 54
过渡礼仪 …………………… 55

H

涵叠秩序 …………………… 57
后现代主义 …………………… 58
后殖民主义 …………………… 60
互惠 …………………… 61
话语/论述 …………………… 62
荒诞 …………………… 65
汇聚矢向的作用 …………………… 66

J

技术 …………………… 67
家庭 …………………… 68
交换 …………………… 69
交往 …………………… 71
交易 …………………… 73
角色 …………………… 74
教条主义者 …………………… 75
阶级 …………………… 76
阶级意识 …………………… 78
结构 …………………… 78
结构主义 …………………… 79
进步 …………………… 80
进化论 …………………… 81
禁忌 …………………… 82
经济 …………………… 83
经济人类学 …………………… 84
精神分析理论 …………………… 85
精英 …………………… 86

K

客观性 …………………… 87
客体 …………………… 87
口头叙事 …………………… 87
库拉圈 …………………… 88
夸富宴 …………………… 89
跨文化比较 …………………… 90
跨文化研究 …………………… 92

L

劳动 …………………… 94
理论与实践 …………………… 94
联姻理论 …………………… 97
列维－斯特劳斯 …………………… 99
流行文化 …………………… 102
流行音乐 …………………… 103
乱伦禁忌 …………………… 104
旅游文化 …………………… 105

M

马克思主义人类学 …………………… 107

马林诺夫斯基 …………………… 109
米德 ………………………………… 110
民族 ………………………………… 111
民族规划 …………………………… 112
民族志 ……………………………… 113
民族中心主义 ……………………… 114
母系社会 …………………………… 114

N

能动性 ……………………………… 116
农耕 ………………………………… 119
女性主义 …………………………… 120

P

贫困 ………………………………… 123
普里查德 …………………………… 124

Q

千年王国运动 ……………………… 126
亲属制度 …………………………… 127
青年文化 …………………………… 128
去殖民化 …………………………… 128
权威性声音 ………………………… 128

R

人格 ………………………………… 130
人文主义 …………………………… 132
人种 ………………………………… 132
认同 ………………………………… 133
认知人类学 ………………………… 133

S

萨林斯 ……………………………… 135
萨皮尔·爱德华 …………………… 136
社会事实 …………………………… 137
社区/社群 ………………………… 138
神授魅力 …………………………… 138
生活水准 …………………………… 139
生态人类学 ………………………… 140
生态学 ……………………………… 141
实践理论 …………………………… 142
实验民族志 ………………………… 143
氏族 ………………………………… 144
世界观 ……………………………… 145
世系 ………………………………… 145
市场/市场经济 …………………… 146
适应策略 …………………………… 147
狩猎 ………………………………… 149
书写 ………………………………… 150
庶民 ………………………………… 151
死亡仪式 …………………………… 153

T

他者 ………………………………… 154
泰勒制 ……………………………… 154
特纳 ………………………………… 155
体质人类学 ………………………… 156
添补 ………………………………… 157
田野工作 …………………………… 158
同感 ………………………………… 159
统制真理罗网 ……………………… 159

图腾崇拜 …… 159

W

万物有灵论 …… 161
文化 …… 161
文化传播论 …… 162
文化工业 …… 163
文化解释学 …… 164
文化人类学 …… 165
文化相对论 …… 165
文化研究 …… 166
文化与国际贸易 …… 167
文化资本 …… 169
沃尔夫 …… 173
巫术 …… 174
无产阶级 …… 175

X

习惯法 …… 176
系谱 …… 176
现代性 …… 177
象征型宰制 …… 180
消费 …… 180
小传统 …… 181
新民族志 …… 182
性/性别 …… 182
修辞 …… 183
修辞作用 …… 184
需要 …… 186
学科规训制度 …… 187
驯服/主体化 …… 188

Y

医疗人类学 …… 190
仪式 …… 190
艺术人类学 …… 192
异化 …… 193
意识 …… 195
意识形态 …… 195
意义 …… 196
应用人类学 …… 196
宇宙观 …… 198
语言人类学 …… 199
原型 …… 200

Z

再生产 …… 202
殖民“主体” …… 202
种姓制度 …… 203
种族主义 …… 204
主导权 …… 204
主体/客体 …… 207
主位、客位 …… 210
资本主义 …… 211
资产阶级/的 …… 212
资源 …… 213
宗祧群体 …… 213
族群 …… 214
族裔 …… 215
祖先崇拜 …… 217

B

本土（Local）　一般来说，本土是一个相对于全球（global）和地区（regional）的概念，译做“本地”或“本土”是最常见的。后来，中国台湾的文化研究学者提出，在崇尚宏大论述的主流语境中，本土在这样的高低排列之中容易被压抑，即一个地方的本土经验的独特性容易在一些地区性或全球性的统摄性论述中掩盖，因此在重新认识这些经验的重要性之余，在修辞上也以“在地”这个概念代替“本地”或“本土”。“在”这个似乎有“在场”（presence）的意思的字眼，说明了一种可见性和现场性，即强调了跟日常生活的时空的相关，的确更有文化研究味道，因此把local译做“在地”在中国大陆和中国香港的文化研究界也流行起来。这里并不要求统一，因为校译者来自中国大陆和中国香港，有些仍然喜欢沿用“本土”这一概念。

本质主义（Essentialism/Strategic Essentialism）　假设某一种组别、范畴或阶级，都具有一个或多个特定的本质，任何对象被界定为哪个组别、范畴或阶级，便必然具有哪种特质。例如有些种族或性别的研究，预设本质特征的存在，如一个种族有别于另一个种族，或者雌性有别于雄性。在文化的分析当中，普遍隐藏了一个假设，就是个人共享一种本质的文化身份，这在后殖民理论中成为激烈讨论的焦点。笛卡尔宣称“我思故我在”，此乃强调个体意识的基础，以及18、19世纪主流知识分子论述中人的观念的核心。后结构理论对主体性的观点，把这种启蒙时代对人的关注错置，迫使当代文化理论修改这种解释人的行为的主流看法。殖民论述理论也强调这一点，批评殖民主义创造一种被殖者是卑微的思想，并挪用主流公私界分中的再现的刻板模式，以霸权的方式牢牢控制。殖民论述理论引用后结构理论家像德里达、拉康、福柯等对语言的批判，反驳说本质主义的文化范畴充满漏洞。很多学者进一步批评那些迫使个体从获取一种种族或者民族的身份而得到主体性的机制。这种批评的政治目的，是揭示再现殖民主体为“她/他者”，以别于主流殖民文化中的“我”的这种谬误的模式。然而，批判本质主义的身份模式的同时，在本地的运动中却出现实用主义模式，以恢复自我价值和与众不同的感觉。

六七十年代的民族解放运动的基础，就是承认需要恢复或者发展一种本地身份，以及被帝国主义和殖民论述破坏的一种自豪的感觉。同时，殖民论述的理论者警告说，简单地把殖民者与被殖者的分析范畴颠倒过来，而且不质问这些二元成为简单的对立的过程，这样是非常危险的。他们又警告，创造一种新兴本土精英，只会沦为殖民者旧势力的新殖民傀儡。像斯皮瓦克的理论家，批评那种把问题简约为是否容许黎民说话的做法的危险，而且这个做法不承认其本质的主体性仍然受制于将其构成黎民的论述。斯皮瓦克引起争议的问题"黎民可以说话吗"？经常被误解为黎民没有途径发言。这种误解引起一些反弹，有些人强调在政治上需要二元对立，就像黑/白、被殖者/殖民者、被压迫者/压迫者等等。其实，斯皮瓦克并不是说黎民没有途径发言或者没有能动性，而是警告要避免那种以为黎民可以脱离使其得以发声的、绝对本质的想法。在一次访问里，斯皮瓦克说需要拥抱策略上的本质主义，在抗拒殖民与新殖民统治所引发的效应中，以本质主义来筹划对策是十分有用的。她说："我认为我们一定要在策略上去选择本质主义论述，而非统一的论述。我是一位解构主义者……，不可能说自己置之度外、自己是例外的，事实上，我一定要说，我往往是一位本质主义者。"她又说："我认为在目标上绝对要反抗本质主义的论述，但在策略上我们不能够。"这种辩解说明了在不同时期，在创造一种被殖民前的文化的、重新的价值和尊严的过程中，使用本质主义的思想是需要的，并且在这个过程中，新兴的后殖民民族得以确认。不过，正如萨伊德辩称，早期的民族解放理论家像法农，早已完全察觉本质主义的危险，而且批判民族主义在建构现代后殖民国家所使用的本质主义论述。

表征（Representation） 这个英文单词在中文里可以按上下文意思分别译成"再现"、"表象"、"表征"、"表述"、"代表"等等，因为它本身是个多义词。西方人对文学的本质最有代表性的解释为"文学是对生活的摹仿"，即文学是对生活的"再现"。这是一个古老的传统，可以上溯到古希腊的柏拉图和亚里士多德。有意思的是，在比较诗学的层面，文学上的"摹仿再现说"缺乏普遍性意义，是绝对的少数派，本来不应该被当成一个基本原理被信奉。这个文学观念在当今世界如

此通行，与近代以来西方“力”的扩张是有关系的。亚里士多德把语言艺术、视觉艺术和音乐艺术都归结为“再现”，他甚至把人类的一切活动都说成是“再现”。不少西方的哲学家都曾经把人定义为“有再现能力的动物”，即人与其它动物的区别，在于他能够创造和使用表征符号，用符号来指代和象征别的事物，人类文化的意义世界就是由表征符号建立起来的。Representation 不仅是自古以来美学和符号学的基本概念，也是现代政治学的重要概念。所谓“代议制政府”、“人大代表”，英文都是 representative。有了“代表”（representation）这个概念，现代主权国家的合法性才得以确定，法律的权威性才有了来源，国家与个人的关系也才有了依据。尽管政治学意义上的“代表”、“代议”与美学和符号学意义上的“表征”、“再现”内容有很大的差异，但围绕“代表”这个概念，仍然可以找到一个相同的构架，即都有一个动作的主体，一个动作的直接客体和一个动作的间接客体。假如我们现在把动词 represent 译成“表述”，那么有三个方面需要我们考虑，即“谁在表述”，“表述些什么”和“表述给谁看”或者说“为谁而表述”。从后殖民批评的角度来分析电影《大红灯笼高高挂》，得出的模式是“中国第×代导演作为表述者”，“民国初年华北农村富家庭院内生活作为表述对象”，“表述给西方人看，重点是给某国际电影奖评审委员们看”。当然对“代表”可以作具体和细致的分析。除了要考虑以上所说的一种三角关系外，“再现”还因为对象的不同，方式的不同和媒介的不同形成不同的种类。这里所说的媒介，是“再现”所依赖的物质手段。比如文学再现所依赖的物质手段是语言，它与其他种类的艺术再现（音乐、绘画、雕塑等）所需要的物质手段有所区别。而同样的一种物质媒介，在被运用的方式上又可以有所不同。比如同样是语言这种媒介，其运用的方式便分别可以是剧场朗诵式的、叙述性的和描述性的。在艺术再现的实践中，物质媒介、再现的方式和再现的内容之间形成了一种约定俗成的关系，这种关系类似密码，制约着艺术家，规范着艺术再现活动。文学再现生活说在西方文学理论的传统中一直居于主导地位，然而对“摹仿再现”模式的质疑与不满同时也构成了一个悠久的传统。柏拉图蔑视表象，认为它不过是事物的替代品。而事物已经与更为本质的理念隔了一层，所以摹仿再现具有双重的虚假性。更为

糟糕的是坏人坏事也可能成为人们摹仿再现的对象，艺术作品极有可能煽动暴力、纵容凶恶、鼓励懦弱，制造出反社会因素，因而在理性美德的理想王国里不受欢迎。今天的开明派人士很难理解柏拉图为什么对艺术表象如此充满敌意。而事实上，任何社会都对艺术表象加以控制，只是控制的程度不同而已。前面提到过，以何种物质媒介，用何种方式来对什么样的对象进行艺术再现，有一个类似密码的成文或者不成文的规矩，有一个社会的约定俗成。比如古希腊的戏剧作品中可以用文字描述暴力，但在舞台上却禁止直接再现暴力。欧洲中世纪不允许在艺术表象中亵渎上帝，在文艺作品中再现丑恶、色情和暴力。当代西方艺术表象的自由度相对大一些，但仍然有限制。玛多娜的自传性作品《性》，必须出示年龄在21岁以上的身份证明才能购买，有些作品标明仅限男士或者女士阅读，舞台表演中不允许实际发生性行为，R级的电影不允许正面全身裸露，不允许用特写镜头表现生殖器官，等等。艺术表象控制的宽严程度视表象物质媒介的不同有所区别，一般说来对文字艺术控制的尺度宽松一些，对视觉艺术严格一些。从以上的情况也可以看出，社会生活的意识形态通过“表象”进入了文学艺术作品，作为生活表象的文学艺术很难与广泛意义上的“政治”截然分开。假使可以粗线条地把现代派以前的文学分为现实主义与理想主义两大阵营，那么后者的诗学特征便是将较“高级的自然”当成了艺术再现的对象，比如荷尔德琳在他的美学随笔中反复提到（更高的领域）才是诗的目标。理想主义把“再现现实生活”看成是比较低级的文类，认为那是历史学、文献学的方法，至多能创造出漫画和讽刺作品。现实主义文论则倾向于把理想主义的文学作品一律归结为“罗曼司”，认为它们没有现实的基础，只是对虚幻自然的表象。这两个派别都认可艺术作为表象的原理，只是在艺术具体应该对什么东西进行再现的问题上有争议。从西方的现代派文学开始，文学再现生活的说法开始不时髦了。表现主义首先构成了对摹仿再现说的挑战。表现主义作品试图传达的常常是某种情绪、某种意向，或者某种信仰。例如精神、灵魂、上帝等本来是一种理念，它们不是物质生活本身，只是生活留下的痕迹。它们用肉眼看不见，没有具体的形象，无法再现出来，更无法摹仿。文学艺术上的形式主义既不在乎“再现”过程中的主体，

也不在乎再现的客体，更不在乎“为谁再现”，它只看重艺术再现所使用的物质手段。形式主义取消了作品的主题，形式以外无内容，诗歌只是文字排列组合的游戏，小说是对已经存在的小说的戏仿。假使一定要说生活与艺术之间有关系，那么应该把以前的模式颠倒过来，不是艺术再现生活，而是生活摹仿艺术。后现代文化通常被认为具有一种“超表象”物质。后现代的艺术范式从现代主义的抽象派绘画和形式主义音乐变成了大众媒介和商业广告。高科技为逼真的摄影复印创造了条件，以前艺术再现的对象是生活，是本真实在，如今已不再有真实的生活，本真实在亦不复存在。文化变成工业，艺术变成商品，许多东西可以被无限制地复制，商业广告和大众传媒里充斥着伪艺术品。后现代文学表象的范式可以举出博尔赫斯的小说《迷宫》，其中历史文献的拼贴、感情的零度投人、怪诞的想像等都是典型后现代式的。可以说，西方的文学创作和文学批评中一直都有一股逃离表象说的冲动，但文学创作和文学批评却一直未能与表象说分开。正像政治学领域的“议员”和“议会代表”有时并不能真正“代表”他们的选民一样，文学创作中的“再现”（representation）和文学批评中的“表述”（repre－sent）也常常会扭曲其再现和表述的对象。文学再现的不是客观实在，因为再现的过程中已经搀人了作家的意志。文学的想像是需要代价的。作家是否诚实，批评者的阐释是否有倾向性等因素也在文学的表象中发生着作用。

波普艺术（Pop art）　波普艺术是一个有意的挑衅性的名词，它将“高级的”艺术与“流行（popular）的”文化融合在一起。60年代里希滕斯坦因（Roy Lichtenstein）和沃霍尔（Andy Warhol）等人在美国发起的波普艺术运动，将流行文化带到了美术之中，后者复制的玛丽莲·梦露像可说是波普艺术运动中最广为人知的作品。波普艺术有许多分支，差别在于艺术家使用流行文化中的形象的基本方式。一些艺术家，例如霍克内（David Hockney），最感兴趣的是这些形象的形式所激发的灵感，他的很多油画都是探索形式而非主题的作品。另一方面，通过突出借助广告和其他商业艺术的形象，大多数波普艺术都包含了某种批评。而最明显将波普艺术政治化的，是那些对拼贴画感兴趣的美国艺术家。在波普艺术的形式和政治意味之外，它的风格有意指向了一个哲学问题。

它基于复制，这在多大程度上可以视为是有意义的，在它停止产生意义之前？沃霍尔的汤罐头很明显是假的，这对它的读解来说很重要，无论在形式还是主题层面。然而波普艺术的很多作品并没有太清晰地揭示自己是假造的。某些后现代主义的批评家辩称，实际上形式的精确复制可能构成了最激进的批评。

剥削（Exploitation） 在19世纪早期来自法语，词根是拉丁语的explico，含义广泛，由指展开、伸展，如explicit，至指安排、阐释，如explication。在古法语中，exploitation的写法是explectation，意指在封建时代，佃农因未能向地主缴交地租，而遭没收的农产物。在现代法语中，exploitation已经是指在工业上或商业上，对土地或物料的使用，但仍带有18世纪开采盐的意思。Exploit意谓取得进展、得利和立功，在14世纪用做名词，到了15世纪用做动词，对于exploitation在英语的意思，尤其是动词，影响甚大。自19世纪初以来，exploitation的意义发生显著的变化，代表对人进行奴役的意思，如"奴役人的奴隶制"(1844)；"透过贸易、投机买卖或成功地剥削劳工，从而致富"(1857)；"剥削与臣服"(1887)；"资本家与被剥削者"(1887)；"受剥削的阶层"(1887)等。

博厄斯（Boas，Franz，1858～1942） 弗朗兹·博厄斯人类学界泰斗性人物，美国人类学和现代语言人类学的奠基人。1858年出生在德国中产阶级家庭，早年研究集中于科学和数学领域，1881年在基尔大学获得物理学博士学位。1883～1884年，受巴斯蒂安推荐，他参加了对加拿大巴芬岛地区的探险活动，在那里他意图解释极地环境对因纽特（Eskimo）文化的影响，同时就个人兴趣而言，他由此彻底转向人类学。1887年，博厄斯加入美国国籍，先后担任美国《科学》杂志编辑、克拉克大学讲师（1888～1892）、美国自然史博物馆研究员以及该馆人类学部负责人，1899年以后，他长期执教于哥伦比亚大学，成为美国人类学研究领域的佼佼者。在教学生活之余，他重建《美国人类学家》杂志，发起并成立了美国人类学会，还担任美国最高科学学会－美国科学促进会的主席。政治上，博厄斯强烈反对德国纳粹主义，反对种族歧视，其思想一直影响到美国20世纪50年代的人权运动。在博厄斯之前，人类学家沉浸在由旅行者、传教士、商人积累的民族志资料中形成单一进化模式，博厄斯对刻板印象出发的比较演绎产生质疑，主张代之以客观数据资料和细致的理论

归纳。20世纪早期人类学能发展为一门科学，很大程度上应归功于博厄斯的努力：作为体质人类学家，他形成测量人类成长、发展以及体质变迁的系统方法；作为语言学家，他提出记录、分析本土语言是民族志工作的中心任务；而作为文化人类学家，他进行广泛田野调查，足迹遍及美洲和太平洋的大部分地区－为人类学研究积累了丰富的经验材料。在实地考察基础上，博厄斯对文化进化论提出挑战。在他看来，文化本身就是一种塑造自身物质、心理世界的能动力量，文化的复杂性使得普遍文化发展规则潜藏巨大危险；博厄斯提出每个文化都有自己独一无二的历史，人类学是在研究"社会生活现象总和"的基础上"构拟"人类文化和文明史。博厄斯是一名多产的人类学家，先后出版六本专著和700多篇论文，其主要著作有：《中部爱斯基摩人》(1888)、《原始人的心灵》(1911)、《原始艺术》(1927)、《普通人类学》(1938)、《种族、语言和文化》(1948)。与此同时，他还培养了一大批学有所成的人类学者，如克罗伯、罗维、米德、本尼迪克特、赫斯科维茨、萨皮尔等．他们统治美国人类学将近半个世纪，广泛传播了博厄斯学派的文化相对论。

布迪厄（Pierre Bourdieu，1930－2001）　皮埃尔·布迪厄1930年生于法国南部的贝恩亚。高等师范学校毕业之后，获得哲学教授的资格并当过教员，1958年服兵役（在阿尔及利亚）。战后，他分别在巴黎大学担任助手，在里尔大学当讲师，主要从事民族学研究。1964年又在社会科学高等试验研究院任教授，研究室主任，主持教育文化社会学中心（今天的欧洲社会学中心）工作，致力于组织开展社会学的共同研究。布迪厄的影响，除了主持欧洲社会学中心的工作以外，自己还编辑《社会科学的研究行为》（Actes de la recherché en sciences sociales）杂志（1975年创刊），其影响力逐年扩大。1981年至今，担任法兰西学院教授，之后兼任院长职务。他的主要著作：除了阿尔及利亚的一些有关民族志调查以外，主要产生影响的作品有：《艺术的规则》（1965）、《再生产：教育、社会、文化》（与让－克劳德·巴塞朗合著，1970）、《实践理论纲要》（1972）、《分辨：趣味判断的社会批判》（1979）、《语言与符号暴力》（1991）等。从布迪厄以研究对象为主体特征的那种体现"嗜好"、"习性"（Habitus）的生活实践来看，布迪厄研究了对身世、相形的鉴赏能力，以及围绕该能力的象征性斗

争和文化再生产，即象征性分类的实践。布迪厄将他的研究扩展到诸如劳动、技能、管理、教育、艺术、政治、体育、消费及生活模式等社会生活的多种方面。构成布迪厄理论的主要经验研究的对象在法国（本土），而且是产业化程度高，社会分化成熟的现代法国社会。从承担法国文化这一背景来说，他是“近距离”的。在围绕理解与运用马克思理论的问题上，同时也作为他们各自开展研究的社会依据，在当时法国占据统治地位的结构主义（列维－斯特劳斯）和存在主义（萨特）的两难境地之中，布迪厄依靠马克思主义和现象学，对结构主义、新康德主义展开了建设性的批评。虽然他在主观主义和客观主义之间、存在主义和结构主义之间发现的对立，成为他的理论思考的核心内容，但他发展实践理论的目的是为了克服这样的二分法，而不是在它们之中寻求一席之地。存在主义过分地夸大了行动者的主观性、情绪性；结构主义则强调了规则对主观的制约。布迪厄力图在两者之间寻求结合点，这也是他讨论实践与习性之间关系的基本焦点。他认为，实践活动中的“策略”（stratégie）与意味具体斗争或交涉方法的“战术”（tactique）相对应，它在日常生活中则是针对从长计议、深思熟虑的一种预期性结果而言的，被定义为特指一整套自觉的生活的组合方式。但是布迪厄的“策略”在承认起码意义的前提下，从广义上进行了分析。他认为实践的那种下意识的打算（实践感觉）暗含了一种默认给惯性行为制定方向的行动原理，类似于诸如“小商人”、“艺术家”等等这些意味着归属的社会定位，在布迪厄的分析中却充满了作为当事者的“趣味鉴赏力的社会批判”。所以，在实践与习性的问题上，行动者的即兴发挥既是主观的，而且又有章可循。严格地讲，布迪厄使用“策略”时所强调的首先是后者的意思，在根据有意识的打算制定整体性策略这一方面，往往是当无意识的判断及其选择不能圆滑地发挥功能的情况下的一种表象，而且它作为第二层意思，被观念化了。这是因为，布迪厄在分析中试图表明，人们原以为是自身创造的那些文化产物和社会关系，事实上都成为决定和影响人们行动的客观力量，是社会文化的再生产成为超越个人希望、选择、意见的过程。为了理解结构主义和存在主义之间如何建立联系的问题，布迪厄的文化社会的研究中，避不开马克思所讲的那种尖锐的劳动“异化”。在布

迪厄看来，人既无法忍受与别人相同，同样也不能忍受与别人不同。如果与别人一样的话，就要追求与众不同，反之，又要追求同化，但同时又是与别人不同的存在。他同时被两种欲望所分裂。一旦欲望开始活动，其终点无疑是消除差异。生物学意义、社会属性上的和文化属性上的诸多差异，既反映在诸个人的身上，同时又是社会性产物，也是人们实践过程中的一种秩序，这里同样重要的一点是：品位的选择也代表了行动者个人的意志－实践目的。布迪厄把人们实践各自的嗜好欲望的过程中反映出来的差异理解为积累“文化资本”（cultural capital）的结果，并将由“文化资本”构成的象征体系理解为阶级。在获得象征性财富和消费财富派生“文化资本”的过程中，“文化资本”也成为社会集团之间谋求竞争的“策略”。人们由此构成集团，一方面该集团塑造自己的感觉，但同时又容易忘记自己是在某种框架中行动、否认自己被强迫的一面，分类的主体同时也在被分类。人们营造了属于自己的文化，但同时又充当了该文化的载体，这种主/客两面性同时在一个人的身上得以体现。此时，在同一个人身上出现的二重性，我们并不能因此确定前者是生物（个体）的；后者是社会（雷同）的。用布迪厄的观点来看，（1）在实践中的“文化资本”虽然不能像经济资本那样量化，但同金钱、财力一样，作为人们社会生活中“资本”的一部分，它是能够在社会关系中发挥功能的种种文化要素。布迪厄虽然使用了“阶级”这一概念，但他并非仅仅根据经济资本这一单一的尺度来推算阶级关系。现代社会决定阶级的因素出现了多元化现象，可以说，任何因素都不能成为判断阶级的惟一标准。比如职业所要求的学历，它所承受的社会评价，职业所反映的消费行为，趣味的取向等等都与经济资本一样有着同等重要的意义。（2）布迪厄的“文化资本”的这一概念是18世纪欧洲产业社会中经济资本派生出来的，根据他的分析来看，“文化资本”尽管与可量化的经济资本不同，但它特指作为货币、财产等那种社会认知的资本，可以发挥其功能的各种文化要素而言。这一“文化资本”在各种空间，即“场域”中能够获得，以知识、教养、涵养、趣味、品位、资格、举止等形式构成身体的一部分（bodily thing）。此外，“文化资本”不仅仅是不可视的虚幻，它还包括诸如书籍、某种职业的资格等那种可以进行积累、交换、继承的

实际存在。围绕这种物化了的“文化资本”，一方面人们要寻求其社会依据。以此来证明拥有它的“正当性”，并使自己目前的存在正当化。另一方面人们在象征性斗争的过程中又不断地使之不断“卓越化”，以此来显示获得这种资本的艰难。(3) 嗜好作为某一社会的行动者所进行的各种评判的总体，它是全盘化了的分类体系，并且该体系具有它自身的一贯性。人们在进行分类斗争的同时相互区别，其自身针对趣味的判断与投资也有其自己的思辨能力。这是因为所有“生活方式”及其嗜好，相互并存，并保持距离，只有相互区分才使其明确化了。因此，人们一方面按照自己的实践感觉组成群体，但另一方面又否认自己被组阁的一面。由此可见，布迪厄的分析既有欲望的满足感和充实感，又有经过实践过程反映出来的内在化感受，即身体化的个性特征。从上述诸如特征来看，他已经不同于被埋没在生产关系中的那种完全丧失了个性自由的“异化”，仅在这一点上我们可以说，马克思讲的是生产关系中的人的“异化”，布迪厄讲的是个人利害关系中的文化归属。布迪厄主张的是超越以往的那种客观（对象）理论与主观（主体）理论之间二分法的局限性。如：在布迪厄展开的命题中，嗜好是一种具有个人化倾向的习性，人们按照某种区分进行分类的过程中，将忘记自己所使用的词汇是某种理论的工具，而且和语言关联的社会环境也被忘记在脑后，逐渐地那些话语也融会贯通为自己的嗜好。从场域与实践关系的分析中我们可以说：在一个场域的内部，人与人之间的竞争与其说是直观的力量关系，毋宁说是以习性表现，并承受客观评价的一种围绕象征性权力的关系。这种关系具体地表现在：它不是行动者之间的互动关系，而总是在凭借场内特殊的资本构成来实现自我的存在价值。这种存在布迪厄称之为“位置”。人们在这种位置的关系中找到自我。

布朗（A. R. Radcliff - Brown，1881～1955） 拉德克利夫－布朗是英国人，学过医学和道德科学，1904 年后师从剑桥的里弗斯（Rivers）学习人类学，曾在悉尼和芝加哥从事教学和研究，后来回到英国的牛津社会人类学研究所工作。他的著作不多，主要有：《安达曼群岛岛民》（1922）、《原始社会的结构与功能》（1952）、《社会的自然科学》（1957）、《社会人类学方法》（1958）以及与福德（C. D. Forde）

合编的《非洲的亲属制度和婚姻制度》(1950)。虽然布朗的著作不多，却并未影响他在社会人类学史上的声誉，他与马林诺夫斯基分别成为英国本世纪上半叶两个人类学研究中心的学术领袖。布氏吸纳了斯宾塞的社会机体论（social organism）和涂尔干的“社会分工论”。从其中，布朗发展出他自己的社会结构－功能主义理论。在他看来，社会是一个自我延生的机体或体系。个人生活在社会中，其行为受社会的规范和准则的制约。与马林诺夫斯基一样，布氏很关注社会如何形成一个整体这个问题，但他是从主体的外在因素出发谈论社会，把社会当成自外部形成的、把个人溶化为群体的系统。他主张社会人类学者的任务在于对社会的构成的不同类型加以分类。但与马林诺夫斯基的“文化功能论”不同的是，布朗的功能观更多地强调“社会整合”和“社会结构”。布氏的功能论，探讨的是社会结构如何在时间的推移中保持自身的作用。“社会结构”在布氏的功能论中，指的是我们可以观察到并加以界定的社会制度的联结（articulation)，或制度形成社会架构。所谓“功能”，指的是某个制度对社会整体中的延持起作用，犹如动物体的器官对动物体整体的作用一样。他的理论主要包括以下几点：（1）主张将社会人类学与社会学结合起来，提出了功能与结构的思想。(2)从结构功能论的角度出发，拉德克利夫－布朗主张在人类文化研究中应用自然科学中的归纳方法。马林诺夫斯基和布朗在他们的有生之年(马氏在英国的影响延续到1938年，而布氏继之创造了某种“学术独占”，并使之持续到1955年他去世之年)，被推崇为社会人类学的导师，相继在英国的人类学界形成学术霸权。

C

采集经济（Gathering economy）以采集大自然中天然生长的植物为生的经济。采集经济是最原始的经济，与狩猎经济同为原始社会前期的主要经济活动形式之一。在原始群阶段，人类征服自然的力量十分薄弱，只有一些简陋的原始工具，只能利用自然界现成的东西维持生存。当时人类主要依靠双手使用棍棒和石块，通过采集水果、浆果、根茎、苔藓、真菌、某种类型的泥土，捕捉昆虫、飞禽和鱼，以及猎取野兽等来获得生存所必须的食物。阿伊努人、维达人、布须曼人、安达曼岛人和多数南北美洲的印第安人等都靠采集食物为生。多数采集食物的人群规模较小，每群约50人。妇女通常采集植物和果实，男人从事捕鸟、打猎和捕鱼。没有个体所有制。为了追寻和捕猎野兽，他们经常迁徙。除可能早就驯养的狗以外，这些依靠采集为生者不驯养其它动物。因为他们没有时间去专门从事这样的驯养活动。他们绝大部分的时间都在寻找食物，而且常处于饥饿的边缘。他们没有贸易和内部商业，也没有个人财富或阶级差别。在较近以前，这种生活相当普遍。据估计，人类从事农业以来的时间大约只是其存在时间的1%。

参与观察（Participant - Observation）　人类学研究中搜集第一手资料的最基本方法。被视为传统人类学田野调查的特征之一，由英国人类学家马林诺夫斯基创立。它要求观察者在较长时间内置身于被观察者的社区中，通过参加他们的日常活动尽可能的成为其中一员。参与观察有很多优点：（1）它实际上是对无文字民族进行民族志调查的惟一途径；（2）由于调查者长期置身于该社区当中，他就会对当地所发生的事情了如指掌；（3）融入社区生活可以提高调查者的信用度，还可以使调查者对于社区成员的行为更加宽容；（4）调查者可以更加容易地了解当地人的生活方式和风俗习惯；（5）观察所得不是他人的叙述而是第一手的资料；（6）在社区中生活，学习当地的语言可以使调查者更好地从当地人的角度去了解他们赋予文化的意义。通过参与观察，调查者可以了解到被调查社会的结构以及社会文化中各因素间的功能联系。参与观察的不足之处在于：（1）它需要投入大量的时间，

而其中一部分的效率并不是很高；(2) 人类学家不停提问的行为很可能会引起当地人的反感；(3) 向他人解释参与观察也比较困难；(4) 人类学家的出现有时会影响被观察者的行为；(5) 要证明观察者的结论是否正确事实上也是不太可能的，所以在参与观察中，通常还要采用其他方法，例如统计学、家谱学、问卷法、访谈，等等。参与观察是一种矛盾的方法，因为在一定程度上当人类学家参与当地人的活动时，他就不再是进行纯粹的观察了。大量的人类学作品就此进行了讨论。最为理想的是人类学家在这一过程中扮演了两种角色：通过小心控制不停变换着的位置，他们明智地在参与和观察之间来回移动。

冲淡（Rarefaction） 译自法文 raré faction，是福柯用以描述话语自律手段的一个词，包括“评论”原则、“作者”原则和“学科”原则。然而值得注意的是，英译 rarefaction 与法文原词在内涵上并不完全相同。法语里的 raré faction 不仅指空气稀薄，也还含有食品供应日趋减少、匮乏加剧直至衰竭之意。福柯援用此词意在揭示话语内在控制的三种手段实乃禁锢局限之道，带来的不是意义的丰赡，而是稀缺匮乏。在此语境下，中文里有译为“冲淡”的，虽同样不尽如意，但我们一时也想不出更好的译法，遂加以沿用。

冲突理论（Conflict theory） 在社会学中，“冲突理论”指的是兴起于20世纪50年代至60年代的一股挑战正统的结构功能主义的思潮。功能主义者认为社会总体上是稳定、和谐的，而冲突总是被视做不受欢迎的、异常的。因此，功能主义拒绝接受社会可能长期处于不同集团之间的结构性冲突的可能性。冲突理论的来源可以从黑格尔和马克思的政治哲学追溯到西默尔，到社会达尔文主义，甚至到精英理论。冲突理论广泛地讲可以被分为两种形式。马克思主义是其中最典型的一种。它认为社会冲突总是沿着单一的方向发生的，在马克思主义中，这是一种经典的冲突，这种冲突不受经济和生产方式的控制。这说明冲突最终将会破坏社会的稳定性(在马克思主义看来结果将导致一种阶级革命，在精英理论看来，结果将是衰老的精英阶层被充满新的生命力的阶层所取代)。相反，由刘易斯·科塞（1956）从齐美尔的著作中发展起来的冲突理论则认为，冲突将会沿着多种方向产生，这种冲突对于一个开放、丰富的社会的稳定

性和发展来说是有益的（冲突最明显的意义被视为依赖它所发生于其中的社会和政治结构的类型。开放的社会能够容纳冲突，并能够从冲突中得到封闭、专制的社会所难以得到的益处）。科赛的理论说明，所有的冲突不能以单一的方式来划分，比如说阶级划分。因此，任何个人反抗者都可能在一种争论中是自己的同盟，而在另一次争论中是自己的敌人。这种复杂多样的冲突有益于将社会紧紧联系起来，因为冲突总是在普遍被接受和赞成的社会体制中产生作用，也就有利于产生推动逐步变革的新思想和动力。

传统（Tradition） 作为传承某种特性的载体，传统如今是个人及社会进行表达、信仰、行为以求在未来提升价值的一个范畴。说某样东西有"传统"含义就意味着它蕴含深意或有价值。然而，从历史角度来看，它的本质是和现代性相对立的，同时会给它的意义带来负担。"传统"给"保护"、"特别对待"、"关怀"提供理论方面的支持。把某些东西划为"传统的"可能表明它能继续存在，并且力量也逐渐变强大。那么，虽然"传统"属于想像的范畴，但它的出现却给社会生活带来重大的影响。说某些东西是"传统的"，也就是运用强大的社会力量来体现它的价值，并且表明它所反映的情况是有说服力的，我们应给予关注。尽管"传统"已在学者中流行了很长一段时间，并在许多非学术话语中它也是一个重要的术语，但威廉姆斯（Raymond Williams）指出，"传统"的学术和常识含义随时间而不断改变，因而是一个很难使用的词。对于那些将文化和历史结合在一起研究感兴趣的学者来说，这个词曾经意味着悠久的历史和部分历史一直延伸到现在的过程。相应地，学者们随之就能讨论是否他们能确定那些东西－实践、信仰、表达－是传统的。要确定那些东西是传统的必须将它和另一个难用的术语"权威性"相联系。对于人类学和民俗学者－特别是19世纪中期和20世纪中期的－来说，传统意味着生逢其时。并且把某些东西说成"传统的"也就是表明它在文化方面的权威性，这是和现代性相抵触的。它的权威性赋予它权力，它也就特别值得关注。在弗朗斯·博厄斯看来，传统、民俗和文化互相交融、重迭，传统和文化有密切关系。至少可以这样说，传统是文化的历史成分。后来他走得更远，以至于将文化和传统当成一回事。在他的阐述中指出，"大传统"－带

有强烈而正统的历史意识的都市生活方式或复合式生活方式－与“小传统”－通常指“农民”社区式生活方式中的地方性知识－之间存在紧张的关系。虽然“传统”和“持续性”一样能表现时间的深度，但今天的学者并不把它看成是由连续和停滞状态构成的，而是将它当成社会生活中的一个规则，一种用“现在解释过去并表示过去同时留一只眼睛审视未来”的特性。从过去一直到现在，学者们对“传统”的讨论都围绕一条主线展开：传统源于社会规则；社会将它们的文化标为“传统的”，是为了向其灌输意义和真实性。这种“贴标签式”的行为经常让人觉得先前的实践行动的悠久，并且它将过去的意义分量添加到并不悠久的形式和实践中。要说那些东西是“传统的”，即撇开不可靠的实践，使其制度化，使其特质含量更低，并鼓励它进行社会性表演。至少它可以通过反复的表演来迎合社会的需要。同时说某样东西是“传统的”也是一种阐释行为、一种选择或命名方法、一个将秩序强加于混乱的社会生活之上的基本方式。

船货崇拜（Cargo cults） 船货崇拜是19世纪～20世纪中期在大洋洲的许多土著社会中兴起的一种文化复兴运动，在某些情况下，它还与千年至福运动（millenarianism）联系在一起（但不应该与千年至福运动如欧洲的弥赛亚运动混同起来）。船货（cargo）这个词指的是由欧洲人占有的外国货物。船货崇拜信仰者认为，这些船货本是属于他们自己的，终有一天，在祖灵（ancestral spirits）的帮助下，这些货物会以巫术－宗教的方式回到他们手中。例如在所罗门群岛，土著人相信，有一天，一个海浪打来，会淹没岛上所有的村落，而一艘装有大量新式物品和工具的船只将在岛上着陆。船货崇拜是在土著人民与西方殖民者的直接接触过程中发生的，它体现了本土人民试图应付在此过程中出现的一系列问题的努力。这种崇拜首先于19世纪末期出现在巴布亚、新几内亚和大洋洲。1919年，在巴布亚出现了被称为“崴拉拉疯狂运动”（The Vailala Madness）的崇拜，它有破除偶像的因素，这反映了基督教与本土神话信仰相结合的过程。这种运动在第二次世界大战期间获得了新的动力。在1942年新几内亚西部地区的船货崇拜运动中，整个的村庄都模仿军队建制组织起来，有军官和仿造的军事装备，他们希望这些能够变成真正的装备。

而在新赫布里底群岛的瓦诺图，约翰·弗卢姆（John Frum）的追随者们在陆地上修造了许多仓库，等待船货自天空降临。所有这些运动都利用传统的习俗、经验和观念。它们的一个共同之处在于，它们都试图调和新的需要与满足需要的手段这二者之间的关系。船货崇拜是本土体系与西方体系的一个非常奇特的融合现象，反映出在本土人民面对外来的殖民力量时的双重心态。一方面，它具有非常明显的政治含义，在许多运动中，土著人民都以象征抵抗的方式直接指向西方殖民者及其政治经济的支配；与此同时，大部分船货崇拜现象需求的却是以西方物品为代表的新式物品或工具。关于船货崇拜运动的研究，有彼得·沃斯利（Peter Worsley）的《号角即将吹响：美拉尼西亚的船货崇拜研究》（1957）、布里芝（K. O. L. Burridge）的《曼布》（1960）、彼得·劳伦斯（Peter Lawrence）的《船货之路》（1965）、玛格丽特·米德（Margaret Mead）的《旧世界的新生活》（1975）等著作。

D

大传统（Great tradition） 是指一个社会中占优势的文化模式，尤其是指体现为都市文明的文化模式。此概念由美国人类学家雷德菲尔德于1956年首先创用。他在研究复杂社会的过程中，为了对比拥有社会精英及其所掌握的有文字记载的文化传统的都市社区和保持有大量口传的、非正式记载的文化内涵的乡村社区的不同，创用了大传统与小传统这两个概念。他认为大传统和小传统是文明社会的两个方面，前者指都市文明，后者指地方性的社区文化。这种区分为人类学从事复杂社会的研究提供了便利，但也受到了一些批评。批评主要集中在雷氏对两种传统的职能看法上。雷德菲尔德认为，小传统的各种因素往往是由大传统进行解释的，大传统创造了文化，小传统只是简单地接受而已。但许多人类学家经过实地研究认为这种说法不妥。例如，马里奥特在研究印度村落的宗教仪式时，就发现有许多文化因素，如某些地方宗教仪式，经由小传统使之普遍化，再由大传统而纳人宗教经典，然后再传播至更大范围的。因而大传统与小传统之间的关系分析并非如雷氏所说的那么简单，而是极为复杂的。概括地说，大传统是某种优势文明的文化形态表现于宗教、文学、艺术等的传承规模。是与地方性社区的小传统相对而言。无论从文化形态的数量，还是质量上考察，大传统的文化系统都显示出一种稳定、成熟、恢宏的气势，使这文化的代代传承不易被别的文化冲击所打断。生活其中的人，传统性根深蒂固，一般不易发生剧变。

大众（Masses） 大众、群众一词在英文里具有两种相反的色彩：在许多保守思想中，它语带轻蔑，在社会主义思想中，它则是一个正面的肯定的词语。Mass（团，块，大量）从法语masse和拉丁语massa而来，自15世纪开始广泛使用，逐渐形成了两个既交叉又有区别的意思：(1) 形状不定的、不能细加区分的某种东西；(2) 一个紧密的聚集体。这个词的中立用法经常出现在对物理学、绘画和日常生活的描述之中，社会性的使用在17世纪晚期到18世纪早期出现，但直到法国大革命，用它来表示人群的特定用法才取得某种决定性的意义，开创了一个革命性的用法的传统，例如levy in mass（来自法语levé e en masse，意为“战

时全民总动员")。最迟到19世纪30年代，英语中the masses（大众、群众）已经成为一个常用术语，伴随英国工业化和都市化进程而被赋予了新的意义，通常指受教育程度不高的工人阶级和中下层民众。19世纪晚期英语中的一个常见的对比，是"大众"与"有财富和教养的阶层"（the classes）。在现代，不同政治立场和文化倾向的人对这两个词的使用仍具有不同的语义色彩：（1）大众是贬义性地表示"群众"的现代词汇：低下、无知、不稳定的乌合之众。（2）它是对同一群人的描述，但把他们看做积极的或潜在积极的社会力量。"大众"复杂的当代用法中最引人注目的便是其积极地对立着的社会含义。从事群众工作（mass work），属于大众组织（mass organizations），开展大众运动（mass movements），为大众（the masses）服务，这些习语都属于那个积极的革命传统。而研究大众趣味（mass taste），利用大众媒体（mass media），控制大众市场（mass market），了解大众心理（mass psychology）– 这些习语则反映了完全相反的社会和政治倾向。革命性的用法部分可以理解为，在特定的社会条件下，革命的知识分子和政党并不是从人民（the people）中来，他们在人民之外，把他们看做大众（the masses）– 他们的工作对象。但大众作为主体的、法国大革命"战时全民总动员"的积极历史至少具有同等的影响力。在相反的倾向上，"大众"（mass，masses）也离开了从前那种简单的轻蔑（不过在右翼圈子里有时候还是能听到"群氓"（mob）或"愚众"（idiot multitude）的调子）。20世纪的"大众"主要被看做一个数量庞大的人群整体，对政治、商业和文化的许多运作来说至关重要。现代汉语中的"大众"不带贬义色彩，它成为社会生活中的新兴名词则直接联系着20世纪20年代后期的社会革命。因此，它主要是在左翼传统和社会主义文化的主流脉络上，获得了正面积极的语义积淀。

大众传播（Mass communication）通常我们会把它想成是报纸、杂志、电视、收音机及广告，有时候也包括出版的书籍（特别是流行小说）及音乐（流行工业（the pop industry））。实际上，大众传播不是一个能够定义的概念，它只是用一种非分析的方法，将许多不同的现象堆在一块儿的一个常识性的类目。很多前人试过界定大众传播，但都失败了。因为，这些定义非常严格，这样一来，和我们通常想的大众传

播就不一样了（因为很难将印刷、电影、收音机和电视的多样性笼括在一个定义之内）；或者，这些定义又被变得太宽泛，宽泛到根本不是我们所认为的大众传播－例如像教育、宗教甚至语言本身都包含进去了。总之，大众传媒是一种实践，也是一种产品；在现代印刷、荧幕、视听媒体上供私人消费的商品，它经由法人出资、工业生产、国家规范，将休闲娱乐和信息提供给不知名的听众/观众/读者。

大众传媒（Mass media） 大众传媒指那些大规模地生产和发布信息和视、听形象的机构。在西方，大众传媒可以追溯到15世纪中期印刷术的商业性使用。19世纪的工业化进一步扩展了书报业。20世纪，使用电的媒体如电影、电台和电视迅速发展、扩张，以至成为人们日常生活的组织和经验中的一个主导性元素。最早将大众媒体理论化的重要尝试是在大众社会理论的框架下进行的，它视大众为消极被动的接受者，而大众媒体成为政治宣传或马克思主义脉络上的意识形态的当代工具。二战后在社会学的功能主义（Functionalism）学派下，出现了对待大众媒体的更微妙的态度。“使用和满意”研究给了受众更大的积极性和多样性，他们被假定拥有自己的主体性需求，而媒体能够满足这些由社会或自然环境所引发的需求。媒体的核心功能包括实现逃避、个人关系的建立和个人身份的形成等。50年代出现了一个媒体理论的加拿大学派，代表人物是因尼斯（Harold Innis）和麦克卢汉（Marshall McLuhan），其中心论点是说传播的主导形式与社会组织之间具有因果联系。60年代和70年代又有新的流派出现，特别关注电视，并有两大特点：（1）关注决定文化生产的物质基础，研究大众传媒的政治经济学，重心放在支持媒体生产（内容和价值取向）的机构的经济、社会结构上。（2）将媒体内容视为需要阐释和解码的文本。受众的角色也得到了重新评价，他们不再仅仅被视为受害者，而是可以积极地参与阐释过程，这些多元的阐释可能是与生产者的意识形态初衷相背的。伯明翰当代文化研究中心和斯图尔特·霍尔（Stuart Hall）在此扮演了极为关键的角色。

大众社会/大众社会理论（Mass society/mass society theory） 主要在20世纪的第二个25年发展起来的、关于工业/资本主义社会的组织模式的一种理论，它将社会看成是一大群

没有血缘或地缘关系的、原子化和孤立的个人所组成的,这些形成广大劳动力的人,由于重复做一些没有技术的工作,也由于他们受制于不可预测的薪资关系(现金交易关系)及市场波动,因而是疏离的个人。这些原子化的个人所组成的无差别、非理性和情绪化的大众,隔绝于传统,丧失了任何良好的美学与道德价值上的敏感。他们完全受制于:(1)集权主义的意识形态及宣传;(2)大众传播媒体的影响(那正是电影和无线电广播兴起的时期)。大众社会理论部分地、也是重要地,是对纳粹主义和法西斯主义兴起的一种反应。但在一些常识性的版本里,最突出的是它的文化精英意识,并在这一点上联系着19世纪后期20世纪初的保守语境:在一些保守的文化评论家那里,大众构成了对精英文化的永久威胁。大众社会理论在媒体研究中一直具有相当的影响,这种理论所推动的"效果"研究,在一定程度上把接受者大众视为一定程度的被动的牺牲品,倾向于寻找大众媒体对他们在政治上(如抑制民主)和道德上(如宣扬暴力)产生的有害效果。

大众文化(Mass culture)　关于大众文化的理论属于大众社会理论的一部分,盛行于30年代和40年代的欧美社会学界。在此,大众文化被视为与工业生产相联系而与民间文化(fork culture)相对立－民间文化是人民自发生产出来的,而大众文化则受制于生产和分配的工业化手段(例如电影、无线广播和流行音乐),是强加给人们的。这种理论因此倾向于把受众看做被动的消费者,这些强加给他们商品的信息和目的,被放在关于意识形态的理论脉络中来读解,因而大众最终被视为受到了新的大众传媒的操纵。也许这种研究取向的最复杂的版本体现在法兰克福学派的文化工业概念中。

道格拉斯(Mary Douglas,1921～　)　玛丽·道格拉斯1921年生于意大利,在伦敦一所修道院接受基础教育,然后又进入牛津大学学习,于1943年获得经济学学士学位。然后,她到英国殖民部工作了一段时间,战后她返回牛津大学,师从埃文斯－普里查德学习社会人类学,同时前往比利时领属刚果的莱利人(the Lele)中间作田野调查,并于1951年获得博士学位。从1951～1977年,她先后在牛津大学和伦敦大学学院执教人类学。1977年后,她移居美国,此后先后任塞济基金会文化调查部部长以及西北大学、普林斯顿大学等研究机构的人类学教授。1988

年，她返回英国伦敦居住，至今仍在从事人类学研究。道格拉斯既是一位伟大的女人类学家，也是少数对整个人文学科产生重大影响的人类学家之一。道格拉斯的研究领域十分广泛，从刚果、扎伊尔的部落文化，社会学所关心的“制度”问题，到经济学的“货币”、资本主义的“风险”文化，她都作过深入的研究。不仅如此，她最杰出的一项贡献就是对西方学术传统中被认为属于“神学”领域的《圣经》文本所做的分析。她的主要著作有：《卡塞的莱利人》(1963)、《纯净与危险》(1966)、《自然的象征》(1970)、《隐晦的意义》(1970)、《风险与文化》(与艾隆·威尔达维斯基合著，1982)、《制度如何思考》(1986)、《思维类型》(1996)、《迷失的人》(与斯蒂芬·内合著，1998)和《作为文学的〈利未记〉》(1999)。道格拉斯通常被视为新结构主义的代表，她的人类学理论主要有三个来源：一是英国社会人类学的经验主义传统；二是法国列维-斯特劳斯的结构主义；三是法国迪尔凯姆传统的比较社会学。她主张把符号-语言法则的分析贯穿到社会分析中去，揭示社会运行的象征逻辑，因而在她的研究中形成两个关切点，“象征”与“社会”。这以她最著名的作品《纯净与危险》为代表，在这本书中，她分析了不同文化对“亵渎”的规定和某些食物的禁忌。她通过分析《利未记》中关于可食性动物（“肮脏的”）与不可食性动物（“洁净的”）归类，来探究社会秩序是如何通过象征方式构造起来的。因此，她尤其关注“畸形物”在文化秩序中所起的作用。不过，道格拉斯的理论也遭到一些尖锐的批评，认为她的认识论脱不了源于法国社会学年鉴学派的“社会决定论”的嫌疑。但无论如何，这种新结构主义的研究不仅影响了一批人类学家，也深刻影响到人类学之外的人文学者。

典律（Canon） 源自希腊文，即“规则”、“律法”，约在公元4世纪后特指权威性的基督教的圣经，中世纪犹指教会的律法。后来亦可指规范着一门知识的一般规则、基本原则或原理。由于典律是教会所钦定的，圣经正典引申后世凡是一套神圣的典籍或某位权威作者的公认是真实的著述，都称做典律。由此可见，制订典律是确立律法的重要过程和手段，它并非局限指法典。也有论者认为典律的权威经典地位来自于其普世美学的价值，因此将典律的建立理解为是它们反映了最好的普世美学标准，也因此是普世

的模范。如果是特定指经典文本时，也可以译做“范典”。“Canonization”指制订经典、树立典律的过程或这个强调树立典律的思想。“Canonizing text”是“作为典律规范学科的文本”，简译为“作为典律的文本”。而“canonized text”是“被典律化了的文本”。可是同时要知道，卡农(canon)也是一种曲式：根据对位法，各个声部将同一个主题旋律，在一定的时间间隔内逐次轮唱；各声部可以同调，也可以不同调，但必须严格模仿。卡农曲式正跟强调自由纷乱的“异声杂鸣”对立。我们不要忘记，“典律”中的“律”有音律的含义。自60年代以后，“典律”/“范典”指出典律/范典在其建构的过程中，往往排挤了边缘弱势的众多文化创作，这受到了来自马克思主义、女性主义、后结构主义和后殖民主义的批评，反映出文化多元论意识的上升。

东方学/东方主义（Orientalism）Orientalism一般译做“东方主义”。这译法把Orientalism看成为一种呆板僵硬的政治意识形态，忽略了萨伊德使用它时的更丰富流动的文化意蕴。萨伊德在给Orientalism定义时，指出它除了是一门“东方学”以外，还包括了所有在本体论上假设了“东方”、“西方”的研究和论说，而更重要的，是它作为一种话语(discourse)所包含的种种权力关系。因此，对萨伊德来说，Orientalism作为一种话语远比它作为一种意识形态(ideology)来得重要。然而对于如何翻译作为一种话语的东方学，存在着不同看法。一种看法认为由于中国亦有悠久的帝国扩张活动传统，因此在翻译Orientalism时可在中国历史中寻找内涵相近的用词。从《汉书》订立《地理志》，帝国中心的地缘政治学正式成为中国思想论述的一部分。玄奘的《大唐西域记》是个人离去疆界和帝国再定疆域(reterritorialization)张力下的论述。宋代赵汝适的《诸蕃志》则是极富异色情调(exotic)的风土物产记述。帝国中心极富地缘政治意识，到了林则徐、魏源的《海国图志》才第一次出现裂缝。及至徐继畬的《瀛寰志略》这地缘中心主义的政治想像就面临前所未有的危机。故此建议把Orientalism译做“东方志述”，取“志”（通志）所承载了中国历史上帝国中心向外扩张时的地缘政治想像之义，而“志”也兼解“志向”、“意志”，亦包含了萨伊德所指的“东方”是一项志业(Career)和权力意向的意思。不过，另一种看法则认为Orientalism所指的是“西方”殖民扩张以降所出现的一种特殊论述，正是“西方”现代殖民文化

事业的一个重要组成部分，跟中国过去的帝国传统未可相提并论。所以若采用“志述”这种具有中国传统意义的概念来翻译 Orientalism，便会使 Orientalism 的特殊历史脉络不容易彰显出来。这里的分歧还可引申到阿明(Samir Amin)对“皇朝帝国”(Empire)和“帝国”(Imperial)二字的区分。阿明认为，皇朝帝国纵亦是一种不平等的统治方式，但过去的皇朝帝国可以容让地方自主性(甚至自治)的程度，是现代西方扩张底下的帝国(甚至现代民族国家内部)不能相提并论的。中国过去的皇朝帝国，与周边发生的藩属纳贡的关系，有别于依赖着庞复的知识和规训制度的西方帝国主义和殖民主义。既然 Orientalism 是独特于现代西方殖民主义(纵然它亦挪用了不少现代之前的论述原素)的一套体制和实践，把它和中国皇朝传统混淆，并不对当下的解殖问题有利。当 Orientalism 意指一种话语时，可译做“东方论述”，而当它只是指向一门学科时，则可译做“东方学”。

都市人类学 (Urban anthropology) 都市人类学考察的是都市的社会组织，它注重都市独有的社会关系类型和社会生活模式并将其不同的文化历史背景进行比较。它作为社会文化人类学独立的分支学科始于 20 世纪 50～60 年代之间。与早期关于都市生活的研究不同的是，当都市作为研究的场景而不是研究的现象时，都市人类学将人类学理念和田野调查方法运用到了实际研究当中。人类学家通过以权力的更大的组织结构来分析都市的社会生活从而考察都市中小型的社会组织形式。其中的一些研究立足于地域性单位例如邻里区域；其他的则研究社会网络以及把居住在同一区域和附近区域的人们联系起来的关系网。都市的社会网络通常不局限于一个固定的区域，它从起源的地方拓展到更为广泛的居住区域当中。都市人类学还研究大型都市中社会问题，例如犯罪、社会秩序紊乱、贫困、无家可归，等等。这些研究考察了都市中不同群体的社会组织形式和文化实践，例如黑帮、亲属网、无家可归的酗酒者、罪犯、娼妓等。此类研究一般都包括了形成当地社区的政府规章系统、都市政治学、福利机构以及经济条件。其他的一些研究着重于社会控制系统，例如警察、法庭和监狱。尽管研究的中心在英美，但是都市人类学是一个进行比较研究的领域。对中国、印度、南美、日本以及世界上很多地方的研究与对英美的研究是同等重要的。一些人类学家研究发展中国家处于

变化中的劳动性质和工会运动。其他的则考察由第三世界经济发展引起的地域性城市不均衡的消费增长。都市人类学家对迁移入城市的农民进行了深入的研究。这项研究对认为来自乡村的移民在城市定居使得他们的社会秩序和文化生活遭到了瓦解的看法提出了挑战，这个观念是都市生活研究理论关于生活方式的基本理论。20世纪60年代到70年代，发展中国家的乡村居民大量涌入城市，造成了城市中大量的违章住户。然而研究发现，他们并不是处于混乱当中，而是呈现出一定的社会秩序，还有一定的团体组织结构。都市人类学尤其注重对都市中贫困状态的研究。一些学者认为，在不同的都市环境最贫困的群体中存在一种生活方式－文化贫困，在墨西哥、波多黎各、纽约都有这种情况存在。虽然这种观点广受非议，但是对于将大型工业城市中生活在经济边缘的社会影响理论化，它无疑是迈出了重要的一步。近年来的研究将大型工业城市中的社区视为后期资本家的发展和贫民日益贫困的产物。人类学家还研究改变都市生活的政治经济力量，例如城市修复、装修、投资回收、城市间的工作迁移、私人住宅市场的种族歧视、出版社的政策以及新城镇的创建，等等。还有一些研究探寻了建筑设计和城市规划是如何影响社会生活和孕育犯罪行为的。种族、族群、阶级和性别作为区分和排斥的形式为研究种族和族群类别如何影响迁移和居住形式、工作机会、义务机构、亲属关系的维持等等奠定了一定的基础。尤其是种族关系以民族区域的形式或者是以义务性机构的方式仍将存在在都市中。因此，虽然都市人类学早期受到了对都市生活研究的启发，但是它研究的是为生活在其中的人们存在的都市的社会生活，而不是都市生活本身。

杜梅齐尔（Gorge Dumé zil，1898～1988） 乔治·杜梅齐尔生于1898年。少年时代，他就对布雷阿尔编的《拉丁语词源学辞典》产生了浓厚兴趣，并开始学习梵文。1916年，他以第一名的成绩考入巴黎高等师范学校。第二年服兵役参战。1919年，杜梅齐尔通过了“教师资格会考”，但只教授了几个月的课便申请休假以专心从事研究。1924年，他以两篇神话学方面的论文获得博士学位。此后，他到土耳其的伊斯坦布尔大学教授宗教史，在那里，他研究了高加索语系，尤其是奥谢金语。1931～1933年，他被任命为瑞典乌帕萨拉大学教授，他得以学习、研

究古老的斯堪的那维亚语。1935年，巴黎的社会科学高级研究实验学校专为他开设了“比较神话学”。1948年，杜梅齐尔被选入法国最高荣誉的学术研究机构法兰西学院，并且成为“印－欧文化讲座”的第一任教授，直至1988年逝世。杜梅齐尔的主要代表作有：《古代罗马宗教史》2卷(1966)；《神话与史诗》第1卷《印欧神话史诗中观念形态的三种功能》(1969)，第2卷《印欧史诗的型式：英雄、探险者与国王》(1971)，第2卷《罗马史》(1973)；《古代罗马人的观念》(1973)；《古罗马夏季与秋季的节日，以及有关古罗马的十个问题》(1975)；《斯基泰王国及其邻国的传奇故事》(1978)等。杜梅齐尔的主要研究领域是宗教文化学，他以新颖的结构主义方法大大地开拓了已有百余年历史的比较宗教学。他致力研究的是印欧宗教神话系统。对他来说，比较宗教学的研究再也不是简单地排列各种不同的神话，而毋宁是对它们进行结构的分析，从而梳理出对印－欧各个不同地区都是相同的思维和观念形态的形式。杜梅齐尔的最引人注目的贡献在于他成功地发现了印－欧神话系统的“三功能结构”。首先，杜梅齐尔对印度－伊朗、克尔特、日耳曼、斯堪的那维亚、古意大利、奥谢金等地的神话事实进行了考察，并比较、研究这些古文化中的原始神学巫术、它们的史诗、艺术、历史以及语言，从而确定这些宗教神话系统中变动的和不变的因素。杜梅齐尔总结出，这些民族具有一种普遍、共同的思维结构，这是因为这些文化都起源于远古的印－欧时代。这种思维形态的整一性是基于三种相互区别而又相互补充的因素而得以形成的：王权、精力与丰产力。这三种因素本身又产生出社会组织的三种功能：神职人员、战士、农业人员－手工劳动者。这种三维功能的表现形式又是与“宇宙三界”有关的：天空、空气、大地；它们一起又构成人类社会和神的社会的模型，在这个模型里，根据已定的规范，人和印欧万神殿里的诸神都是各司其职的，比如，罗马宗教中就实行这种三分法：朱庇特(主神)、玛斯(战神)、吉里留斯(农神)。杜梅齐尔的研究可以被认为是一种结构主义的，他以这种新的方法着重探讨了历史与神话之间的关系，在他看来，要想明了古代文明的历史，必须研究它们的神话象征体系。在20世纪80年代以后，随着“历史人类学”的兴起，杜梅齐尔因其在理论上所具有的重大意义而重新受到一部分人类学家的重视。

F

发展（Development） 拉丁文之字根乃"舒展"、"展开"之意。一般来说，发展指生物演变、成长之阶段，没有好坏之分。到了18、19世纪，发展被用来解释社会历史的变化，其演进犹如大自然定律，而且意思包含由简单变为复杂、低等变为高等、差劣变为优越。二次大战后，西方思想家和决策者，假设第三世界人民在得到帮助后，便能够循序渐进地与西方工业文明国家看齐。1949年1月20日，美国总统杜鲁门上任，就职演说中便宣告发展时代（the era of development）之来临："我们务必开展一项创举，将科技及工业上取得之先进成果，惠及欠发展地区（underdeveloped areas），以促进其改善。"发展（Development）虽然盖上所谓民主政治与公平经济的公章，仍难掩其名为发展，实则延续殖民关系的意图。这种发展话语其实蕴藏在竭力延续而非改变殖民式层级关系的、种族中心的、具破坏性的殖民话语之中，把第三世界定为原始落后的"他者"，而未发展的原因是依赖、保护主义、缺乏市场、贪污、缺乏民主或企业精神，等等。此发展论述的前题乃将全球分为发展与未/欠发展、落后贫穷与先进富裕，在这种界划底下，全球2/3人口属于欠发展地区。发展被视为一种线性的进程，一个国家或民族从"发展不足"、"落后"、"传统"、"原始"的初阶向前进，直至"全面发展"，即现代化、（经济）理性、工业化的终阶。西方任何一方面的生活都比第三世界优越，以"进步的"西方社会为准绳，贬低第三世界人民和文化，把全球现代化等同世界发展，于是破坏、卑视、抑制原住民技术、知识、实践、生活方式的过程都被合理化。50年代，人人迷信全面工业化乃解决贫穷的万灵药，发展的统一技术性标准为预期寿命、成人教育程度、国民生产总值（GNP）。这种经济理论架构以国民生产总值，或量化数字为发展的指针，其假设是匮乏（scarcity）：人的欲望无限，而资源匮乏，所以必须发展。60年代，工业化的发展无法解决贫穷、社会不公平、贫富悬殊等问题，联合国推行首个发展十年的行动计划，指出发展并非单是经济的增长，还包括生活素质："欠发展之困境非在于增长，而在于发展……发展乃增长并改善生活素质，在社会、文化及经济上均有改变，质量并重，人民生活素质得到

改善!”第二个十年计划，则分散为数个重点议题：环境、人口、饥饿、女性、就业、栖息地等，但如何分主次轻重，仍然议论不休。踏入90年代，北半球国家讲求重新发展(redevelopment)，将以往的发展政策转移、取缔或替代，特别针对核电厂、污染环境的工厂、有毒杀虫剂、钢铁生产、微芯片制作等。相反，南半球国家政权为了不甘落后于人，除了重蹈北半球以前的发展政策，另外照单接收北半球的“垃圾”，包括核废料、违禁品、污染物以至各种有关“发展”、“进步”等意识形态。这种发展模式乃难脱不平等的殖民关系，而且发展遂成为专家的“特有知识”与“工作”，似乎群众没资格参与，只要接受专家安排便可以。现在正在形成的新的共识似乎是：发掘传统纷纭的生活文化，肯定每个民族有权保存自己的文化、历史、世界观，探索切合人民需要的、与大自然共存的发展模式，鼓吹在本土知识和文化之上，将传统和现代的智能互相结合。

发展主义（Developmentalism）

发展主义是现代化话语中的一个重要的有机构成部分，在现代化话语语境下，“发展”的内涵并非一般意义上的社会变迁，而是源自17世纪以来欧洲的启蒙思想中关于社会“进步”、“进化”的观念，并在二战后发达国家对其他地区和社会的援助和贷款项目实施过程中日益成型的一套“战略”、“规划”和“方案”。在这种“发展主义”的模式内，“发展”包括了诸如工业化、城市化等内容，这些“××化”是现代化的一些方面，而现代化本身，却只有一个：西方的现代性的实现或扩展过程，其他地区和社会的“发展”（或“现代化”），不过是源自西方的这个现代性的（褒义地说）扩展或者（贬义地说）扩张而已。然而，即使是批评“发展主义”，或对现代性带有批判性的理解，也常常是以欧洲的“发展”为蓝本和依据的；即使这些批评和批判看到了欧洲以外的发展，包括如何对欧洲的现代性进行富有意义的反应（积极的接受、融合、创新，和各种形式的怀疑、抵抗，等等），也主要是将欧洲作为“发展”的原生形态，欧洲以外的变迁无非是如何受到西欧的发展模式的影响罢了。换句话说，发展主义语境下的所谓“发展”，不是一般意义上的社会变迁和生活质量的改善，而是在现代化话语语境内，如何以欧洲近300~500年的变迁模式为依据，又如何学习、模仿、追踪欧洲模式的过程。比较

典型的“追赶”实践，再早可以追溯到彼得大帝的“改革”，日本的“脱亚入欧”，以及20世纪前半段中国和印度等国的志士仁人“寻求富强”的种种努力。但是真正将“发展”作为一种占支配地位的由国家推动的“赶超战略“和建设规划、并因此使之成为压倒优势的“发展主义”话语，是二战以后。那时，一方面是“马歇尔计划”对战后欧洲复兴的推动作用和发达国家对“第三世界”各国的援助（包括发达社会派出的专家对各国、各地的设计与顾问），另一方面是前社会主义各国普遍采用的“赶超“战略。尽管它们之间有许多差别，但有一点是类似的：“发展主义”的关注点，在于经济（特别是以GNP/GDP和人均收入为主要指标的）增长和财富（以财政、税收和总产量为标志）的积累，而支撑“发展主义“的理念，是源自启蒙时代的线性进步观和历史阶段论。线性进步观的关键，不只在于其受到了生物进化论的影响，而且更主要的还在于认为历史的错综复杂的演变背后有一条“故事主线”的“宏大叙事”。历史的阶段论确信社会的“进步”是按照既定的步骤或阶梯由低向高逐渐演变的，它背后贯穿的“主线”无论是黑格尔式的“逻辑”，还是宏大历史的“线索”，都预设了社会（其实是民族-国家）具有某种内生性或内发性的进步因子，哪怕尽管可能也会有“突发事件”（政变、革命、战争、瘟疫等）一时打乱这条发展的“主线”，但是历史不可能跳跃，更没有什么“断裂”，充其量是延缓了或加快了进步的步伐。这样，才有了关于“传统社会-现代社会”、“农业社会-工业社会”、“礼俗社会-法理社会”、“农村社会-城市社会”的区分，以及如何由前者走向后者的“发展方案”：现代化、工业化、法制化、城市化；也才有了“发达社会”、“发展中社会”、“欠发达社会”，以及“高度发达社会”、“中度发达社会”、“新兴工业社会”等等类别和概念。是在“发展主义”话语框架内，不仅在理论上有了现代意义上的“贫困问题”，而且也在政策上有了“减贫计划”或扶贫项目。贫困，绝不只是单纯的技术指标就能测量的“客观事实”，更不只是如何使这种测量更“精确”、更“科学”，而且也是在“发展主义”话语中才有意义才可操作的“难题”。不论这些援助项目设计得多么周密，这些咨询专家工作得多么努力，他们大都怀有现代化的普遍主义的信念和科学主义的素养，把按照普遍主义和科学主义设计的方案套用到

不同的历史语境中，去指导各国各地区各种项目的实施。由于在“发展主义”的框架下由发达社会的政府和专家们为“发展中”（或欠发达）社会设计出来种种方案，在战后几十年的实践中一再遭受挫折并引发出许多新问题，才又迫使人们去考虑为什么“发展不起来”，或者，即使有所发展，也要么是“依附性的”，要么是“破坏性的”，以及怎样的发展才是“可持续的”和“以人为本的”。旧式的“发展”（例如以 GNP/GDP 为指标的增长），不仅忽略了诸如环境－生态问题（比如没有把污染的代价计入成本，更没有考虑生物物种的灭绝或生物链的破坏对将来世代的灾难性后果），人文协调问题（社会成本，如信任、安全、互助与团结等要么不成为问题，要么会随着 GNP 增加而迟早会被解决），而且更是用“排他性的”逻辑来规划发展纲要，结果，有时候反而是 GNP 每增长一个百分点，反而就有一批人落入了“贫困者”（如失业者）的行列。而且，对“失业者”的统计，本身也常常并不包括那些实际具有劳动能力却制度性地无法进入“劳动力市场”因此也就不算“劳动力”或“就业后备军”的社会分子，例如妇女（在家务劳动不被承认为社会劳动之一部分的理论框架和操作模型内，她们被命名为“家庭妇女”），或者在押的犯人（如在美国，一旦入狱，就不再在统计上列入“失业者”）。在以人均收入为主要指标的“扶贫项目”中，往往为了增加账面上可计算的收入而严重忽视为增加这些收入而付出的代价（成本）。例如，当“贫困线”被设定以后（通常，设定的标准与其说是技术性的，不如说是政治性的），为了达到或超过它，就需要在社区范围内引进项目，在家庭成员中增加劳动投入，结果，也许是人均收入上去了，但是劳动生产率反而下降了。更糟糕的局面还包括：劳动者的身体素质也随着劳动强度的增加而下降，医药支出也随之增加，最后，那收入上的增量还不足以抵消劳动者的（体力的和现金的）付出，更不用说他们在彼此信任、社区安全等方面的所失，例如由于男性离乡外出（他们成了城市里的新型贫困者）而导致的家庭关系的松散或残缺，再例如乡村社区（包括其服务与互助）的败落。“发展”是无限的吗？有人用人的欲望是无限的来合法化“发展”的无限性。但是，他们忘记了，欲望实际上是被体制和体制下的机构（例如商业财团）制造和再生产出来的。而“发展”之所以不可能无限制地

进行下去，因为可利用资源不是无限的，我们“只有一个地球”，它在“发展主义”的驱使下，正给我们带来一个又一个“寂静的春天”。某些资源本来就很稀缺，还有许多资源是不可再生的。也有许多资源本来并不算少，所谓“匮乏”，除了指保证人类的肉体存在的基本需要外，是相对于社会地定义的欲求和特定的生活方式而言的。“发展主义”的悖论，一方面是生活在经济发达的社会中的部分人已经患有发展的“疲劳综合症”，他们普遍感到无休止地追求财富增加和收入增长并没有意义，同时又感到无能为力和无所适从；另一方面是欠发达社会老是发展不起来的苦恼，它们差不多已经把所有能想到的方案都想到了，所有能实施的项目都实施了，却发现“发展”还是那么遥远；或者，虽然 GNP 和人均收入确有增加，但是大多数人实际的生活质量并没有改善，在许多情况下，甚至反而是下降了；并且，由于在计算投入－产出、成本－效益的时候，每每是把社会成本（诸如安全－信任，福利－保障等等）和环境成本（生态－污染等）排除在外（或者，叫“外部成本”），在许多地区，普通人实际的生活质量不只是相对下降了，而且绝对地看也下降了。UNDP《1999 年年度人文发展报告》显示：“按人均国民收入计算，世界上最富的 1/5 人口与最穷的 1/5 人口之间的收入差距，已经从 1960 年的 30：1 上升为 1997 年的 74：1。”同时，拿美国这个“最发达”、“最富裕”的社会来说，20％的人竟生活在绝对贫困线以下。“贫困－发展”的二元关系的设定，是与“传统－现代”、“农业－工业”、“乡村－都市”二阶段进步论密切相联的。类似的二元结构，还有诸如“政府－市场”、“国家－社会”、“个人－集体”、“国有－私有”，等等。它们都忽略了社会建构过程的多元性和在此过程中能动者（Agency）与所谓结构之间的交互和渗透。超越二元论，绝不是说不要现代而要回到传统，不要都市生活而要固守乡村，不要市场而继续由政府大包大揽，不要法制而或者有法不依或者无法无天；恰恰相反，既然是超越，就是要破除那“要么……、要么……”的格式，并试图去寻求别的可能性（Alternatives）。即使是现实中还没有的东西，也绝不构成不能想象的理由。既然社会关系以及相关的发展模式，并非天然如此，而是在话语介入下和对话语的“双重阐释”下被社会地反思地建构起来的，那就不能禁止寻求其他可能性的创新和想像，甚

至也包括乌托邦的想像。所以，问题不在于要不要发展经济和改善生活，而在于：所谓“发展”是在什么话语和模式下展开的？它的代价是什么？即使是按照“投入－产出”、“成本－效益”来计算，也需要问一句：哪些东西（社会成本和生态成本等）没有被纳入计算？哪些人（妇女、老人等）没有获得机会或被排除在外了？贫富悬殊、地区差异、阶层－族群冲突等，究竟是通过“发展主义”设计的梯度推进或阶段进展就能顺理成章地得到解决的“自然过程”或“技术过程”，还是包含了更深刻的结构性难题和认同性难题？这些难题是否真的可以通过“良性博弈”或总是按照“帕累托优化”去加以解决或缓解？如果说，21世纪人类所面临的最大的风险，也包括生态的和伦理的，那么，还必须去仔细分析，这些风险是不是被人自己制度性地制造出来的（institutionally manufactured)？它们是不是与我们的“发展主义“话语有关，在这种话语下，人类是不是总是摆脱不了一个又一个的悖论？

反思人类学（Reflexive anthropology） 对西方社会科学整体的反思或解构，实际上是建立在西方60年代以来蓬勃开展的各种社会反省运动的基础之上。在此大背景之下，年轻一代的人类学家开始反思自己专业的殖民主义根基，进而反思理论性的田野工作的实质以及其中所蕴涵的布尔乔亚式的西方文化的偏见。结果，马克思主义被重新引入到人类学的批判中来。从反思人类学看去，文化就是一种竞争、一种暂时涌现出来的东西。文化不再被看成是社会精英人物特权式的占有，而是被看成不论高低贵贱的每一个人、每一个社会所拥有的东西。对于反思人类学可以归纳为这样三个相互联系的命题：其一便是以为，从文化的角度来看，出现了一种世界性的历史转变；其次便是相信，对异文化的生活方式的客观解释的建构，已经变得不太可能；第三个命题便是，从道义上讲，有责任倡导文化的差异，并要为那些反抗西方化的人辩护。结果，“文化”而非“社会”重新占据了这一代人类学家的研究视野。原来的进化论与相对论人类学，转而成为文化生态学和象征人类学。前者走的是进化论的老路，强调文化对于人的需求和环境压力的适应过程。而后者则从人文主义出发，主张文化不是一种谋生的机器，而是一种生活的形式；是意义的来源而非蛋白质的来源；

是受理念驱使，而非受基因驱使。并坚持文化需要给予解释，而不是把文化解释掉。作为解释人类学之父的格尔茨（Clifford Geertz），其主要的贡献就是在努力打破学科之间的界限，试图寻求“社会思想的整合”，并寻求在解释的民族志与新左派的激进主张之间找到一种平衡。不过在格尔茨之后出现了一批自我标榜为反思人类学或后现代主义人类学的人类学家。这一派的人类学家最早的出现，以1986年出版的《书写文化》（Writing Culture）这本论文集为其标志，亦可以算做是这一派学术的宣言书。在这11位作者中，既有人类学家也有文学理论家，年龄大多在40岁左右。尽管他们各自强调的观点有所不同，但都围绕着“后现代民族志”这一主题而展开论述。正如其中的领袖人物马尔库斯（George Marcus）所强调指出的，“书写文化”的任务，就是要把文学的意识引入到民族志的写作实践中，以此来表明读写民族志的多种样式。他们相信，实际上正像作家写小说一样，民族志撰述者也在写自己的小说。在这样的反思指引下，新派的人类学者开始重新阅读经典的民族志，试图从中解读出客观描述背后的人类学家的虚构。可以这样说，反思人类学家所要打破的是经典人类学家所持守的一个神话：那就是他们相信自己是在描述客观的事实，或者说是用客观的语言报告真实。克里福德（James Clifford）这位当今反思人类学的领袖式人物，1988年出版了一本名为《文化困境》（The Predicament of Culture）的著作。在这本由以前发表的论文结集而成的著作中，其要说明的一个核心观点就是，20世纪以来的诸多经典民族志，所要讲述的并非是异文化的本质是什么，这些民族志撰述所要呈现出来的实际上是一种文化的困境。现代意义上的文化概念是一种民主制度的产物。作为现代性的后果，文化不再是被看成是社会精英人物特权式的占有，而是被看成是不论高低贵贱的每一个人、每一个社会所拥有的东西。并由此而引申出来作为一个有机整体的文化观念，认为一个社会之所以能够整合为一体，根基便是有一社会中的成员都认同的文化存在。在反思人类学的阵营中，如果说克里福德代表着解构一派的观点的话，那么罗塞陶（Renato Rosaldo）就属于是建构一派的代表。他寻求的不是要瓦解一部已经完成的民族志，而是要借助一种合理的知识，来把零碎的田野经验综合在一起，写出一部新的民族志。1989年他出版了《文化

与真理：社会分析的再造》这本由论文集改写成的专著。这是一本反思性的著作，是对他在菲律宾吕宋岛北部的伊洛高特人（Ilongot）所做田野调查的整体反思。在吕宋的伊洛高特人中间，存在着一种所谓“猎头”（headhunting）的习俗，这是当地人丧失亲人后排遣愤怒之情的惟一一种方式。对这一习俗，罗塞陶曾经在自己的田野日记中给予过文化的解释，但是他一直试图对此现象给出一种直接的更令人满意的社会学解释。这一企图一直到他的妻子在同他第二次去吕宋从事田野调查并遇难之后才得以实现。他妻子意外的死亡，似乎使他一下子领悟了失去亲人的愤怒对于一位伊洛高特人的猎头者来说意味着什么。由此而使他接受了当地人对于驱使他们作出这种猎头行为动机的解释。他在这本文集的那篇“悲伤与猎头者的愤怒”的文章中，讲述这一个人体验得以升华的心路历程。这个真实的故事给人类学家的启示便是，除非经历同样的事件，否则你是不大可能真正地理解他人的经验的。在这个本来很简单，但长久以来受到科学民族志所遮蔽的观点，对于人类学家的提醒就是：好的民族志应该是有“神人”（empathy）体验的。换言之，如果一位民族志撰述者要描述丧仪，他便应该有责任解释一下，他自己是否有过失去亲人的类似体验。罗塞陶借此批评了英国社会人类学之父拉德克利夫－布朗对安达曼岛人的仪式性哭泣的经典分析。在拉德克利夫－布朗看来，安达曼人是在生命危机仪式期间的某个特定场合哭泣，并进而把这种哭泣解释为是一种象征的行动，一种习俗。罗塞陶抛弃了这样的一种解释，认为这样的一种解释，完全忽视了安达曼岛人在应对悲剧性事件时哭泣的情绪价值。在对文化的理解上，并不存在某种合法性的权威。只要是经由你自己的体验、经由你自己的情感而领会的东西，即使有所谓科学的权威存在，也不能够剥夺你的这种理解。在反思人类学那里，客观性、中立以及公正性这类在学术制度中占据支配地位的概念，在今天其效度都已经让位于有着情感、有着认知能力、有着切身体验的社会行动者。旧的科学观在今天可以毅然决然地加以抛弃了，因为世界已经发生了改变，我们都已生活在一个所谓后殖民的时代！

反主流文化（Counter－culture）在20世纪60年代的美国，反主流文化随着中产阶级青年运动（如嬉皮士运动）的出现而产生。在对美国

现代社会感到幻灭、不满和抗议的声浪中，这些在美国城市、郊区蜜罐中长大的年轻的一代，用蓄发、留须、着装随便、群居、性解放、吸食毒品、摇滚乐、霹雳舞来宣泄他们的感情，表现他们对现代社会的抗议和愤懑。作为一种生活方式和亚文化，反主流文化虽然持续的时间不长，但影响深远。它被用来指涉那些质疑主流文化价值意义的团体的价值观。嬉皮士的反主流文化运动在当时的核心是反对越战，同时也表达了他们对于某些资本主义价值目标的不满，如消费主义、工作伦理以及技术至上主义，等等。从普遍意义上讲，这个概念可以扩展到指称任何反对主流文化的少数派集团的价值观、信仰和态度。但关键的是，他们反对主流文化采取的是一种清晰有系统而又具有反思性的态度。因此，我们也可以说，基督教信仰在其产生之初也是一种反对占主导地位的犹太教和罗马文化的亚文化。在英国资本主义发展初期，基督教派中的教友派和卫理公会也代表了一种与英国国教相对立的非主流文化价值。

方法（Method） 汉语语文学家对汉语日趋“欧化”的担心是有理由的，不过“欧化语法”的批评并未能道尽现代汉语所面临的挑战，因为冲击着“汉语”的潮流，还有语文的科学化、社科化、哲学化、医学化。不一而足。享特文章中提到韦伯的观点，认为世界日益为科学所主导，而科学的权威乃在于它们依赖复杂的研究方法。文内三番五次用上 method 的变词，例如 methodical、methodised，methodising 等，译者就很难不经理解演绎就把它们用标准的方式译为诸如“方法上”、“方法的”、“方法性”、“方法化”等，因为韦伯这里所说的“方法”，不单单是指那些为达成某个目标而采用的方法（或手段），韦伯更深刻的一层意思是指广义的研究者（包括所有以这种科学的眼光去观察世界的人）本身也变成方法的（methodical）。在这里，翻译的困难就出现了。究竟人变成“方法的”是什么意思呢？由此我们便得重新考虑“方法”一词，原来还有“规律”一义。而规律就既有客观规律的意思（methodical discipline），所指的是以找寻规律为目的的学科；另外也有遵从规矩的意思，也就是说一个 methodical，methodised 的人会循规蹈矩之意，这个跟新教 methodist 的支派被译成“循道”或“卫理”的理由一样。但将人变成循规蹈矩也未能说明为什么这会和科学日渐主宰世

界有关，除非我们也认识到将人方法化（methodised），也意味着将人也变成科学方法所检视的对象。韦伯运用方法一词是紧紧扣上这种关于人的主体构成的观念，同时具有上面所说的三重意思。而当主体的构成也要经反思和检讨，我们就难以在既有的文法（包括中外的语法）中直接简单地安顿这个主体。“方法”一词往往假设在方法之先有一运用这方法的主体，这就显然与韦伯的思想有一大段距离。“方法化”一词当然难解，过于欧化，但问题似乎不在语法，而是我们和韦伯的思想交流还未开展。

费边（Fabian） 乔纳斯·费边（Johannes Fabian）为荷兰阿姆斯特丹大学文化人类学教授，先前曾在西北和卫斯里大学以及扎伊尔国立大学教书。著作有：《牙玛：堪特加的慈善运动》、《时间与异文化－人类学如何制造它的客体》、《语言与殖民权力》、《下面来的历史》和《权力与操作》等。费边对于人类学的最核心的贡献就是，他对人类学家写作背后的时间观进行了彻底的解构。他明确地指出，到处不难看到，“时间的人类学”是在建构它自己的客体，这些客体即是指野蛮人、原始人以及异文化。实际上，时间的世俗化是理解进化的时间观的最为基本的东西。这里首先有必要介绍费边对时间的“直裂增殖式”使用。在费边看来，从事田野工作的人类学家所使用的有关时间的概念，与向他提供信息的报告人所使用的概念大不一样。他所做的进一步的分析认为，构成人类学知识的田野调查的实践，应该成为对人类学的话语做一般性分析的切入点。在人类学的民族志写作的话语中存在有三种的时间：一种是所谓的“物理的时间”，这是寻求对现实的一种客观记录，包括对田野考察地点的人口生态和经济等状况的描记；在人类学的话语中，第二种意义的时间包括有相互关联的两种。一种就是所谓的“世俗的时间”，这种时间像是在发明时代和阶段，但它又与所有的时代拉开距离。另一种就是所谓的“类型学的时间”，这是指一种时间上的测度，但它并非意味着转瞬即逝的时间，也并非指一种线性尺度上的点，而是依据在社会文化上富有意义的事件，或者更确切地说依据这类事件之间的间隔。比如像有文字与无文字、传统与现代、农民与工业、冷的社会与热的社会，等等；而第三种对时间的使用是指“互为主体性的时间”，这种时间观反映的是当下社会科学所强调的人的

行动和交往的沟通本质。当文化不再被想像成由特异群体的个体所实施的一套规则，而是将其看成是一种行动者在其中创造和产生出信仰、价值观以及其他社会生活手段的特殊方式的时候，人们便会认识到时间是社会现实的一种建构的维度，不管人们是选择强调"历时的"还是"纵惯的"、历史的还是系统的研究方法，都是跟"长期"这个词有着直接的关系，离开时间是无法思维的。人类学中有关时间的一套完整话讲，仅仅向我们显示人类学家们是如何在建构他们的理论以及形成他们的书写上使用时间的。在时间观念上，启蒙思想与中世纪的基督教有着实质性的区别。在中世纪的时间观念中，带有"拯救"意味的时间是带有包容性的和吸纳式的。异文化、异教徒或是不信教者都被看成是要受到拯救的上帝的选民。随之而来的对时间的自然化，则是把时间的关系看成是排他性的和扩展式的关系。由此对自然史的认识就从包容和吸纳，转向了拉开距离和分离。在进化论者的时间观里，野蛮人之所以有意义，那是因为他们生活在另类的时间里。尽管我们可以说，我们已经获得的所有专门的民族志的知识，都会受到历史上所建立起来的人类学家的社会与他所研究的社会之间的权力和支配的影响。因而，所有人类学的知识本质上来讲都是政治的。时间化并不是历史话语的一种偶然性的属性，时间性通过用一种"所指"提供给它的"能指"来构成了这样的一种语义系统。由此看来，时间被用来创造出了一种客体。还有人类学中的相对论的话语与时间上的拉开距离是内部相互联结在一起的。简言之，民族志的现在就是用现在的时态而对其他的文化和社会所作的说明。某种习俗、仪式甚至是一种整体的交换体系或者是一种世界观，都是以一个群体或部落或者是民族志工作者所偶然选定的单位为基础的。它描述和重新呈现了另外的一种文化；这就是这一门学科通过语言(象征)的手段的一种再生产。费边坚持"反思"的立场而非"反映"的立场，他以为有两点理由：(1)在人类学的话语中，将主体取消或者隐藏起来，常常会导致认识论上的虚伪。在人类学这门学科中，一种"视觉－空间的逻辑"(a visual－spatial logic)比任何时候都要强烈。(2)功能论的主体、特殊主义的文化花园、量化论者的表格、分类学家的图示，所有的目标都是在于围绕着客体或者客体的印象，以空间的关系而相互组织起来的知识为其出发点。一句话，政治的空间与政治的时间都不是自然的东西。它们都是权力的

意识形态所建构出来的工具。

分支世系制度（Segmental lineage systems） 是一种单系继嗣原理模式，用来解释无首领或无核心组织的社会的平衡功能。指部落组织结构中的一种机制，是以单系血缘和亲属为基础，各类世系组织在军事冲突期间暂时会加强团结。这种制度中，每个人分属多重的血缘分支，内部又包含不同的辈份层次，在不同的关系中发挥其功能。人类学这类模式中最著名的要数埃文思－普里查德（E. E. Evens－Prichard）的《努尔人》（1940），他的理论比起其前辈的都要更为复杂，他们仅仅是看到了一个家系层面上的平衡的对立面，而普里查德认为努尔人的社会组织建立在一个父系继嗣的系统上，将每一个个体置于一个内在平衡的，由许多相互结合的分支和对立面组成的金字塔结构中。原则上说，每一个层面的分支是联盟或敌对是由他们的相关的家系地位自动生成的，或用一句中东谚语，“我与我的兄弟们对抗；我的兄弟和我与我的叔伯兄弟们相对抗；我的叔伯兄弟、亲兄弟和我与世界相对抗”。这种体系下的社会控制被称为是由“互补对立”（Complementary Opposition）体系加以保证的，它对社会冲突起到一种特殊的具有威慑力的影响。因为每一个冲突个体都能找到其在整个世系群与他们的那个分支两端相联系的群体的直接支持，这两个群体对冲突双方起到平衡的作用，有一种逻辑上的调解的需要。对分支世系制度作出典范概括的是萨林斯（Marshall Sahlins）。除了互补组织原则和冲突的内部调停需要之外，他指出分支世系制度使家系的物理距离相互重叠，从而每个世系单元都建立了对土地的权利和世仇间的相互责任。萨林斯还假定分支的社交原则，他注意到世系分支关系的特性，只有相对于其对立面才会存在。最后，他论述了分支世系制度将会不断扩大的趋势。在《努尔人》出版的20年间，分支世系模式理论获得了极大的欢迎。然而，它也遭到了很多的批评，主要有：(1) 理论上的整齐有序的组织结构和实际的无序状态间缺乏一致性；(2) 缺乏实际的社团功能，如资源的控制、婚姻、宗教祭祀、防御其他世系群和氏族等；(3) 世系隶属于许多部落社会的混乱方式，看起来只是一种出于经济和政治考虑的愿望，而不是像其理论上所讲的与生俱来的。但是，分支世系理论还是有少量的捍卫者，他们认为谨慎地使用它还是有意义的。

弗雷泽（James George Frazer，1854～1941） 詹姆斯·乔治·弗雷泽是享有世界声誉的古典人类学家。他出生于英国西北部的格拉斯哥，曾先后在格拉斯哥大学、剑桥大学三一学院度过学习和研究的生涯。早年他的专业兴趣是古典文学，但由于受到人类学家 E. B. 泰勒的影响，转而研究原始文化，并在这一领域投入了毕生精力。作为人类学古典进化学派的集大成者，弗雷泽一生勤奋不辍，著述极多。早期的《图腾崇拜》（Totemism 1987）、《图腾崇拜与外婚制》（Totemism and Exogamy 1910）成为权威性的图腾研究专著。将古典神话、《圣经》中的神话和广泛搜集的民族志神话集合起来进行深入研究的《金枝》（The Golden Bough 1910）一书更是成为古典人类学的经典之作，对 20 世纪人类学及文化研究产生了重要影响。《永生的信仰和对死者的崇拜》（The Belief in Immortality and the Worship of the Dead 1913～1924），是一部在世界范围内描述和比较关于死亡的观念、信仰与习俗的著作。以探讨人类死亡观念的原始形态及其发展为出发点，弗雷泽搜集罗列了包括澳大利亚、托列斯海峡群岛、新几内亚、美拉尼西亚、波利尼西亚、密克罗尼西亚及美洲、非洲等在内的世界各地诸多原始民族的有关材料，通过描述这些民族关于死亡的信仰与习俗并对其进行比较分析，弗雷泽试图寻求和勾画出人类思维进化的共同轨迹。鉴于弗雷泽的学术成就，1914 年他受封为爵士。1920 年始成为英国皇家学会会员和英国科学院院士。并兼任法国科学院、普鲁士科学院、荷兰科学院院士和巴黎大学、牛津大学、剑桥大学、曼彻斯特大学等的名誉教授。弗雷泽借鉴了孔德的人类智力发展序列的理论，其资料搜集与论述重在证明“巫术－宗教－科学”的进化公式，而这也是他的原始文化研究的一贯思路。尽管这一古典进化理论在后世受到许多质疑和批评，而以弗雷泽为代表的“安乐椅上的人类学”也为注重第一手材料的田野作业方法所取代，但弗雷泽等一代古典人类学家所开辟的原始文化研究仍不失为人类文化研究的重要传统和资源，而其影响更是超越了人类学领域而成为人文社会科学财富的组成部分。

弗里德曼（Maurice Freedman，1920～1975） 莫里斯·弗里德曼是汉学人类学家最杰出的代表之一。1920 年生于英国伦敦的一个犹太人家庭。大学毕业后，曾在伦敦大学任研究员，并在驻印度英国军队中

服兵役。1946年，他与朱迪思·杰莫尔（Judith Djamour）结婚。同年，他与妻子一起进入伦敦经济学院攻读人类学。1948年，弗里德曼获得硕士学位，其论文是：《东南亚种族关系的社会学研究：以英属马来亚为例》（The sociology of race relations on Southeast Asia with special reference to British Malaya）。从此，他对东南亚地区的种族关系，尤其是海外华人的家庭、婚姻、宗教和文化发生浓厚兴趣。此后，弗里德曼夫妇继续攻读博士学位。1949年1月至1950年11月期间，弗里德曼夫妇受殖民地社会科学研究理事会（Colonial Social Science Research Council）委派，到新加坡从事“新加坡华人的家庭与婚姻”和“新加坡马来人的家庭结构”的田野调查工作。这两项调查报告分别于1957年和1959年出版，《新加坡华人的家庭与婚姻》（弗里德曼著），《新加坡马来亚人的亲属关系与婚姻》（杰莫尔著）。弗里德曼于1956年以在新加坡的田野调查资料为基础写成论文，并获得博士学位。弗里德曼于1951～1957年间任伦敦大学讲师，1957～1965年任高级讲师，1960～1961年任耶鲁大学客座教授，1962～1963年在新加坡、香港和澳门从事田野调查。1965年任康奈尔大学客座教授，1965～1970年任伦敦经济政治学院教授，1970～1975年任牛津大学人类学系教授。弗里德曼于1975年去世。弗里德曼在人类学上主要有两个贡献：其一在于他用汉学人类学的经验来反思人类学的一般理论。他最有名的著作都是研究华南宗族的：《中国东南地区的宗族组织》（1958）、《中国宗族的与社会：福建与广东》（1966）。在他之前，福忒思和埃文斯－普里查德等人在非洲田野调查的基础上提出了无政府、无国家社会中的“裂变宗族制”。弗里德曼认为这一范式并不适用于中国，因为在中国这个集权式国家中同样存在宗族现象。不过，弗里德曼的雄心并没有达到初衷，因为他的材料和论述都没有与他的“国家与宗族并存”理论相符合。但尽管如此，弗里德曼的宗族理论已经成为汉学人类学研究中的一般性框架，同时在一般人类学中，因其理论所具有的类似“范式”的开放性，也赢得了相当的追随者。弗里德曼的另一个贡献在于他对中国民间宗教研究所具有的启发意义，他于1974年发表了一篇著名论文《中国社会中的宗教和仪式》，他认为，尽管中国民间信仰和仪式看起来相当散漫，但在表现现象之下，存在着一个“宗教秩序”，因此可以说存在着“一个

中国宗教"。尽管这一假说存在着许多问题，但给汉学人类学的研究带来了新的思考与挑战。总而言之，弗里德曼的主要贡献，在于他试图用中国这个"文明社会"来反驳一般人类学的范式，即从"无文字社会"或"简单"中发展出来的一般人类学模式并不适用于中国。这种努力仍将是人类学者所必须面对的一个核心问题。

符号（Sign） 符号最简单的意义可以被理解成为象征或代表其他事物的事物。只有当符号与所指事物具有一定关系的时候它才能被称之为符号。因此，符号的性质是由它与它所指代的事物之间的关系决定的，而不是由它本身的任何一种特质决定的。此外，它们之间的这种关系不是与生俱来的，而是约定俗成的。符号是可以被认知的。直接的物体，气味，触觉，书写及口头文字，手势都可以作为符号使用。符号可以是相当直接的，例如岩石或树木；亦是高度抽象的，例如思想感情，数学定理或音乐分句。因而符号是人们交往中格外重要的工具，它使人们能够传达个人经验，思想信息以及其他的内部陈述。虽然人类也使用非语言符号，但是语言是现存的最复杂的符号系统。瑞士语言学家费迪南德和美国的实用主义哲学家查尔斯·皮尔斯被公认为是现代符号研究的奠基人。

福忒思（Meyer Fortes，1906～1983） 福忒思于1906年在南非开普省的布里茨敦出生在一个俄国犹太移民的家庭里。他是伦敦经济学院的心理学博士，早年从事心理学工作。兴趣转变之后，追随马林诺夫斯基和弗思等专攻人类学。由于他有原有的心理学训练，在家庭和亲属关系的研究上提出了一些新的见解，这是他对人类学研究最不可磨灭的贡献。当代有的人类学家甚至将他誉为仅次于拉德克利夫－布朗而在亲属理论的研究上最重要的人物。福忒思的研究范围主要是在非洲，他与埃文思－普里查德合编的《非洲政治制度》堪称是政治人类学的开山之作。他采取结构功能主义的理论和方法，强调指出了在亲属制度的研究上应该把政治法律范围与家庭合伙家户范围分开。他的关于非洲塔伦西人和阿散蒂人的调查报告使英国结构功能主义和世系继承理论得到了进一步的发展。但是，他的一些结论也遭到了另外一些人类学家的非议，认为非洲那些特殊情况不应该提高到当做是普遍规律。他还从事过许多中国和日

本的祖先崇拜等方面的研究。他的重要著作有：《塔伦西人亲属关系网》(1949)、《亲属关系与社会秩序》(1969)、《时间与社会结构》(1970)等。

父权制（Patriarchy） 这是指一种男性享有较高地位的文化。地位继嗣、财产继承一般都是从父方追溯。19世纪的社会理论学家相对母权制提出了父权制用以研究人类文明的进化过程。例如，德国政治经济学家恩格斯认为父权制是在“希腊英雄时代”代替了母权制。社会进化结构中的父权制和母权制概念不再被人们广泛接受。父权制如今是指男性对最重要的社会、政治经济、文化团体享有主要的支配权。父权制有时与父系社会相关联，但是人类学家和社会学家已经证明父系社会并不是男性占主导地位的必要条件。社会理论学家现在认为所谓的父系社会事实上被其他的社会身份进行了分割。例如，占统治地位的民族、阶级和宗教的女性比占非统治地位的民族、阶级、宗教的男性享有更高的地位和更大的权力。目前，女权运动者正在理论上和实际生活上对父权进行批判和纠正。

妇女（Woman/Women） Woman这个在英语上有单数与复数之分的名词，在英语书写世界中，如果不是用来说明具体数目上的差异，什么情况下用单数或复数来指称属于某一个性别的群体，是颇为随意的。例如Woman与Women，都被译为“妇女”，数目意义上的差异完全不在考虑之内。把Woman翻译成“女人”，而把Women翻译成“妇女”，只是跟随中国大陆的习惯，而不是一个定论，把Woman翻译成“妇女”、把Women翻译成“女人”的也大有人在。另外，Womanhood的译法也是比较随意，有些人译做“女性”，跟female的译法没两样，这也未尝不可，因为可以理解为“女人”这个生理意义上的“性别”的总称；有些人译做“女子气质”或“女子特质”，跟femininity的译法相同，这便是社会/文化建构而成的女性性征的一种理解。译法上的选择就得按具体语境来决定。

G

格尔茨（Clifford Geertz，1926～ ）克利福德·格尔茨，美国人类学家，解释人类学的提出者。1926年8月，生于美国一个中产阶层家庭。1950年毕业于俄亥俄州的安逖澳克学院（A. B.，Antioc College），获得哲学学位。受当时美国人类学家C. 克拉克洪（C. Kluckhohn）学术思想的影响，对经验主义研究产生了浓厚的兴趣，进入哈佛大学社会学关系学系学习。1960年，他以《爪哇宗教》（C. Geertz，1960）这部著作获得了人类学博士称号。格尔茨曾先后担任斯坦福大学行为科学高等研究中心的研究员、加利福尼亚大学巴凯学院（California Univ. Barkkly Collage）人类学系副教授、芝加哥大学新兴国家比较研究会任人类学副教授、普林斯顿高等科学研究所社会科学教授。格尔茨几次走访印度尼西亚，对印尼的巴厘和爪哇进行了田野调查，巴厘和爪哇的这些田野工作孕育了大量的论文、著作，同时也奠定了格尔茨的文化理论的基础。格尔茨的文章多以短小精悍的论文形式发表，以论文汇集形式发表的《文化解释学》（1973）和《地方性知识》（1983），集中反映了以探索人的行为表现意义的格尔茨风格。近十数年来，格尔茨的见解不仅在《美国民族学家》杂志刊载的论文中被广泛地引用，而且在人类学之外的其他社会科学领域，格尔茨也是著述被引用最多的学者之一。格尔茨的学术生涯经历了一个否定之否定的过程，他最初对人类宗教生活与符号体验感兴趣，后来致力于社会经济问题的研究，到了晚年关注的重点又回到符号与文化上。格尔茨的思想理论与韦伯（Max Weber）、帕森斯（T. Parsons）和克拉克洪有很大联系，特别是韦伯思想中的“行为”、“意义”、“理解”与“合理性”成为格尔茨理论的主要前提。对格尔茨来说，文化是一个象征系统，是由象征有机地结合而形成的意义体系。这里“意义”指的是包含认识、情感、道德在内的一般性思考，它是具有知觉、观念、理解、判断的一种包容性的概念。“象征”则被界定为所有事物、行为表现、事件、性质以及关系都是传递某种“意义”的载体（vehicle）。任何一种物质、行为表现、事件、言语活动，只要它是传递某种“意义”的话，那么它就是“象征”。但是意义又不是象征（物、体、行）本身的内在属性，是人所赋予的。人则是生活在由自

己编织的意义网络里的动物，人的行动是一种传达意义的最直接的行为表现。格尔茨的解释人类学主张文化分析是寻求意义解释的科学，其目的是“理解他人的理解”（Saying something of something）。由于人们常赋予事物以特殊的社会意义，多数情况下事实是多重的，它一方面是“生性的事实”（brute fact），即事物原初的属性。另一方面又是“人为的事实”，即人们所赋予事物的象征意义，包括对行为意义系统的分析、分析之后要对异文化的读者说什么，甚至也包括读者的理解。而“人为的事实”只有在特定的脉络中才能得到比较切合实际的答案，但人们受其自身能力限制，使我们在异文化经验研究领域里常常含混不清。因此，在进行一般性理论分析之前，我们首先所面临的是如何“理解他人的理解”的问题。在方法论上，格尔茨的文化解释学是以当地人日常的，却又往往被人（包括当地人）们视为司空见惯的行为事实作为对象展开他的文化体系的分析。但格尔茨笔下的文化并不是运用概念符号的逻辑关系推论出来的一种静态文化，而是动态的。虽然同样是具有象征意义的文化分析，格尔茨的文化解释学却是解读属于行为者场景条件下的这一文本。关于“如何著述一种文化”，格尔茨强调文化记述与叙述之间的“深入浅出”（the thick and the thin，P. Shankman 1984）的一种“转换文化版本”的解释科学，即深入与浅出在一篇论文中同时并用的著述。深入，反映在深描，即在记述一个文化上，他与地方或特定场景下行为者的共识；浅出则表现在他深描之后的解释上，即与读者之间易于理解的表达方式。事实上这两种理性代表了两种著述文化的版本，这两个版本的完美结合便构成了格尔茨的文化学。而有关我们记述了一种文化之后要干什么，在文化记述的基础之上你要对人类文明说些什么的问题，解释人类学正在实验一种不同文化之间的对话，通过异文化研究，或者发人内省，或者引起文化批评。

葛兰言（Marcel Granet，1884～1940）　著名汉学人类学家。1884年生于法国东南部Drome省的一个小镇，1904年考入巴黎高等师范学校，主修历史学。在此期间，他成为迪尔凯姆的得意门生，并深受莫斯的影响。1907年，参加中学教师资格考试并获得高中历史教师证书。从巴黎高师毕业后，因得狄爱尔基金会的资助，师从著名汉学家沙畹学习汉学。1911年到中国做实地调

查。1913年回法国，在巴黎高等研究院继沙畹任“远东宗教”讲座的研究主任。1914年服兵役。一战后于1918年奉法国外交部之命再次到中国。次年回国，仍在高等研究院任前职。1920年，在巴黎大学文学院获博士学位，其博士论文有二：《中国古代的节庆与歌谣》，《中国古代之媵制》。同年并被聘任巴黎大学文学院讲师，主讲《中国文化》课。1925年，任巴黎东方语言专门学校“远东史地”讲座教授，次年又任巴黎中国学院校务长，并出版代表作《中国古代的舞蹈与传说》。葛兰言于1940年去世。在葛兰言之前，西方汉学正统的研究方法是语文学方法，率先起来对这种方法进行纠偏的便是葛兰言。他批评说：“一般旧派的史学家或中国学家，不是仅以考证为能事，就是虽有解释而仍是以主观的心理的意见为主，故貌似科学而实极不正确，极不彻底，故远不如迪尔凯姆所倡导的社会学分析法为高明。”因此，他倡导用社会学分析方法来研究中国社会，撰写了《中国古代的节庆与歌谣》、《中国宗教》、《中国古代舞蹈与传说》、《中国古代之婚姻范畴》、《中国文明》等一系列名著，在西方汉学中开创了崭新的社会学派。葛兰言对中国民间宗教和仪式的研究是从古代史和文化史入手的。他的《中国古代的节庆与歌谣》(1919) 可以说是中国民间宗教发生学的惟一论著。他认为中国民间宗教起源于中国先秦时期，是农业季节性庆典的社会衍生物。上古的《诗经》提供了这一论点的证据，论述了自然界农作物的生长、衰落、收获的节奏如何成为民间仪式和信仰的时空基础，在此时空基础上形成的祭祀具有社会意义，具有调节社区人文关系的作用。后来，这些具有社会意义的仪式活动被统治者吸收、改造、蜕变为古代帝国所需要的官方象征文化和宇宙观，服务于中华帝国的政治并为文本传统所记载。

个体/个人主义 (Individual/Individualism) 一个人或自我。在不可再分的意义上，通常与一个群体相对而言。与个人主义相联系，个体自我被认为是：(1) 不可化约的；(2) 有能力根据自己的意向和欲望来使用理性；(3) 应是自由的公民和行动者。个体的现代意义是某一阶段的科学思想和政治、经济思想发展的结果。个体最初的意思是不可分割的。中世纪的神学家在谈论上帝本质时，用这个词来指称三位一体的不可分割。现代意义上的个人观念可以追溯到中世纪社会、经济和

宗教秩序衰落的时期。在反对封建主义的普遍运动中出现了一种新的声音，强调人的个人存在（personal existence）超越他在一个僵化的等级制社会中的位置和功能。相关的观念也出现在新教教义之中，它强调人与上帝之间直接的和个人的联系，反对以教堂为中介。但直到17世纪晚期和18世纪，在逻辑学和数学新的分析模式中，不可再分的最小单位－个体才成为一个实体，从它而派生出其他的分类范畴尤其是集体范畴。启蒙运动的政治思想大致沿用了这个模式。个人是最初和最基本的存在，法律和社会形式从这里生发出来：在霍布斯那里，是通过服从；在自由主义思想中，是通过契约或同意，或新型的自然法。古典经济学和实用伦理学都以分开的个人为出发点。从个人出发的自由主义思想受到来自保守立场的批评－后者认为个体是愚蠢的，而种群是聪明的；也受到19世纪的社会主义思想的批评，尤其是马克思，他抨击"个人"与"社会"作为抽象范畴的对立，提出个人是社会性的产物，生于社会关系之中并为它们所决定。个人主义是一个19世纪的新名词，它对应于当时自由主义政治与经济思想的主要运动。但就像德国哲学家西美尔（Simmel）指出的，它本身包含了差别：关于"独一无二性"（uniqueness）的个人主义与关于"单独性"（singleness）的个人主义相对立。"单独性"是基于数量的思想，根基在18世纪的数学与物理学，是一种抽象的个人主义。"独一无二性"相比较则是一个表示质量的范畴，是浪漫主义运动中的一个概念。它也是进化论生物学中的一个概念，这个理论重视种群，个体总是与种群相关，但同时承认在一个种类里没有两个完全相同的个体。现在很多关于个体的争论都混淆了这个差别。作为19世纪的一个创新表达，个人主义不仅是关于抽象的个人的理论，也是关于个人状态与利益的首要性的理论。

工业人类学（Industrial Anthropology）　自20世纪30年代以来，人类学家已经在工业和企业领域进行了一系列的研究。这些研究尤其集中于美国企业文化的探讨上。其中，30年代和40年代以组织行为研究著称的美国人际关系学派（Human Relations School），留下了很多关于非正式文化模式如何影响企业管理目标的民族志作品。而在较近期的企业文化研究里，人类学家进一步转到探究各种特定的价值形貌与企业能不能达至其所设定的目标之间的关

系上来。工业人类学想要与认识和揭示的各种企业组织，在很多重要的方面其实与传统人类学家所研究的各种社会不无相似之处。比如，工业人类学家要研究企业成员所从事的各种仪式，就像传统人类学家研究没有文字的小型社群的成员所从事的仪式一样。工业人类学家也会关注企业组织里的传说与故事、内在的一套规范、符号和行为的期望；以及企业人员所使用的专门术语和词汇。由于企业组织既是分化的又是具社会分层意义的，所以据此可以识别其成员的特定角色和地位。同样，企业组织通过处理与工会、政府、环保团体及顾客之间的关系，可与其他社会体系产生外部的关联。这些相似之处，使得人类学家能够对本土的企业组织作出深人的了解，他们在这方面的潜力和贡献也越来越为人们所关注。从人类学角度进行本土企业组织的研究，可以对很多来自不同背景的社会组成要素、其对立的价值与态度以及发生冲突的忠诚关系作出较为恰当的把握。如果企业组织想有效地发挥功能，那么它的高级管理人员便需要了解他们企业所有员工的价值、态度、期望和行为模式，还有其他与企业发生关联者的状态。在提倡就业机会平等和人员流动频繁的当代社会，这方面的需求也就显得尤为强烈。概括而言，本土企业组织可以被看成为混合了不同群体的不同角色、地位及价值观的小型文化，而后运作于较大的国家乃至国际文化体系之下。长期倡导工业人类学的《人类组织》杂志曾做过统计，1994年在美国大约有500个拥有博士学位的人类学家服务于私人公司或大型企业里。这种对人类学者的需求估计在21世纪会有50%的增长。基于他们传统上对参与观察的重视，人类学家比较能处于独特的位置，能从草根阶层到高层人士中去收集企业文化的资料。如施乐公司（Xerox Corporation）让人类学家去协助公司设计一个有效训练服务技术员的训练课程。负责这个计划的人类学家的研究发现，公司有很大比例的服务预约并不是叫员工去修理坏了的机器，而只是要员工示范怎样去操作机器。他亲身的参与观察使施乐公司获益，并重组其对技术服务的训练课程，课程中加重了如何指导顾客及与顾客关系这部分的内容和分量。一些未能注意到文化背景的本地企业组织，会导致组织上下互相产生误解，沟通不好，投诉频繁，乃至破坏到组织目标的实施。当企业成为国际性的跨国企业时，文化背景与环境的因素就更

显得重要。如果存在巨大的文化差异，沟通的障碍就会有几何级数的增加。人类学的观点不论对本土的还是国际性的企业都有助于人们作出适当的了解和应对，工业人类学的宗旨就在于为改进企业的运作和效率而努力，故而尤其强调国际市场和企业管理的功能位置。

工作（Work）　工作是指正在做事和已办妥的事情的常用词，用途广泛，但最有趣的是现时主要指固定而受薪的工作。工作的基本意思指活动、努力成果或成就，后来变为附带条件，如“稳定”的、有时限的或受雇的工作。在中世纪，工作和劳动之间存在一个有趣的关系：劳动含有痛楚和辛劳的意味，而工作的其中一个意思也是辛劳。但是，劳动和劳苦（toil）现时带有的艰辛意味较工作重。由13世纪起，从事体力劳动的工人一般称为劳工（labourer），而17世纪起，劳动一般指体力劳动。现时，工作专指受薪工作，是资本主义生产关系发展的结果，所以工作也由指生产成果，变为指一种主要的社会关系，因此女人做家务和带孩子，可以说不是工作，而时间因而也被划分为工作时间和非工作时间，非工作时间又称做“自己时间”、“自由时间”、“假期”或“工余时间”。“活计”（Job）这个词的发展可能更为明显，常用于口语，但起源已难以追溯。在17世纪，活计指一件有限的工作，意指散工。自18世纪初起，在不正当的活动中，如盗贼的语言，活计指一单买卖。到了20世纪中，活计迅速地取代了一连串意指工作的词语，如situation、position、post、appointment等。现在，活计已由指有限的临时工作，蜕变为常指固定而正规的工作。虽然如此，工作（work）这词仍然很重要，在日常用语中，基本上是指劳动或活计。

公共领域（Public sphere）　公共领域是近年英语学术界常用的概念之一。这一概念是根据哈贝马斯的著作《公共领域的结构性转换》从德语 ffentlichkeit（开放，公开）一词意译为英文的。在哈贝马斯著作的英译本中，这个德语概念根据具体的语境被译为“the public”（公众），“publicsphere”（公共领域），“publicity”（公开性）等。公共领域与市民社会（civil society）有时被一些人不加区别地运用，但实际上这是两个不同的概念。虽然哈贝马斯分析了公共领域的历史形式，但他强调的是作为一种理想原则的公共性，这与作为一个历史概念的市民

社会有重要的区别。所谓公共领域是指介于市民社会和国家之间进行调节的一个领域，在这个领域中，有关一般利益问题的批判性的公共讨论能够得到体制化的保障，形成所谓公共意见（public opinion），以监督国家权力并影响国家的公共政策。公共领域原则上向所有公民开放，它的一部分由各种对话或讨论构成，在这种对话和讨论中，作为私人的个人自由地集合或组合到一起，形成了公众。当他们作为公众行动时，他们既非作为职业者从事私人行为，也不是作为法人隶属于国家的法律规章并承担服从的义务。换言之，公共领域的特征是非强制地参与，在体制化的保障之下自由、公开和理性地讨论普遍利益问题，促使公共权力的合理化。公共领域的交往行为需要一定的传播和影响手段，例如报纸、期刊、广播和电视就是这种公共领域的媒介。当这种公共讨论涉及与国家实践相关的问题时，哈贝马斯称之为政治的公共领域（以区别于例如文学的公共领域）。国家的强制性权力恰好是政治的公共领域的对手，而不是它的一个部分，尽管国家权力经常以“公共的”名义行使管理职能。只有在国家权力的行动已经从属于民主的公共性的要求时，政治公共领域才需要以立法机构的方式对政府实施一种体制化的影响。总之，公共领域和公共意见的形成涉及一种公共性的原则，这种公共性允许民主地控制国家活动。哈贝马斯在讨论公共领域和公共意见概念时特别分析这两个概念的历史性。哈贝马斯指出，公共讨论以批评性的意图将公共权力（国家权力）的实践作为主题，这种讨论只是在资产阶级社会的一个特殊阶段才发展起来，只是依靠一种特殊的利益群体，才被组织进资产阶级立宪国家的秩序之中。在中世纪的欧洲社会不存在与私人领域相分离的公共领域，那时存在的是权力的公共代表。封建君主以公共的名义代表他的地位，这种“代表”的概念一直延续到晚近的宪政历史，无论资产阶级社会与此前的社会发生了怎样的变化，但处于最高水平的政治权威的权力仍需要国家元首来作代表。伴随着封建权力的解体，到18世纪末，这种代表的公共性一方面分化为私的因素，另一方面则分化为公的因素。哈贝马斯具体分析说，在这个两极化的过程中，宗教的自由保障了私人自主性的第一个领域，教堂作为一个法人团体与其他法人团体一道在公共法律之下继续其存在；在君主权力方面，公共财政从封建君主的私人家产中分

化出来，与君主法庭的私人领域相对立的公共权力机构成为自主的领域；在封建等级方面，从统治集团分化而来的因素发展成为公共权力机关和议会，从职业身份集团分化而来的因素发展为资产阶级社会的领域，这个资产阶级社会将作为一个真正的私人自主权的领域面对国家。在这种条件下，君主所代表的公共性让位给资产阶级民族国家的“公共权力”，“公共的”不再涉及君主的代表性宫廷，而指涉一个机构的权能调节活动，这个机构享有暴力的合法运用的垄断权。至于那些被排斥出公共权力、并为公共权力所指向的“私人”则在国家的统摄下成为公众。作为一个与国家相对立的私人领域，社会一方面清楚地从公共权力中分化出来，另一方面，由于在市场经济的风险之中，生活的再生产超出私人家政的限制，社会成为一种公共利益的事务。哈贝马斯说，资产阶级公共领域可以被理解为通过集中而形成公众的私人的领域。公众很快开始利用那些官方控制的信息报刊的公共领域来反对公共权力（指国家权力）本身，并利用这些报刊来进行有关一般规则的辩论，这些规则控制着基本上是私人的但又与商品交换和劳动等公共活动相关的关系。哈贝马斯将这种公共领域的模式称之为公共领域的自由主义模式，其特征表现在第一个现代宪法有关基本权力的段落之中：它们保证社会是一个私人自主权的领域；反对它成为一个限于一些功能的公共权力；在私人自主权的领域（市民社会）与公共权力（国家）之间，存在着一个由作为私人的个人积聚而成的公众，他们作为国家的公民，调节国家与资产阶级社会的需要，目的是在这种公共领域的调节下，将政治权力转化为“合理性的”权力。在这一过程中，政治性的日常报刊起着重要作用，报刊从发表新闻的单纯机构发展成为公共意见及政党政治武器的载体。但与此同时，对于报刊的出版者来说，这项发展的意义在于他们从新闻的销售者转变为利用公共意见而盈利的庄家；当报刊的功能从争取公共意见的自由区域转向大众媒体的商业化的消费服务时，公共性的领域就被私人利益所改变。这种情况也影响了哈贝马斯对社会福利国家大众民主中的公共领域的看法。在哈贝马斯看来，公共领域的自由主义模式并不等同于福利国家的大众民主的实际状况。伴随着报刊和宣传机器的扩散，公众的界域超出了资产阶级的范围，公共群体不仅失去了它的社会排他性，而且

它还失去了由资产阶级社会体制和较高的教育所创造的连贯性。过去被推入私人领域的冲突现在进人了公共领域。群体需求不能指望从自我调节的市场中获得满足，转而倾向于国家调节。这样，一方面，公共领域现在不得不调节这些不同需求，它成为一个利益竞争的场所；另一方面，社会组织在政治公共领域中调节与国家的关系，通过政党的作用或者直接与公共行政相关的方式处理国家行为。由于公、私两个领域的联合，不仅政治机构在商品交换和社会劳动领域接管了一定的功能；社会权力也获取政治功能。这导致了哈贝马斯所谓公共领域的“重新封建化”。大型的组织尽可能在幕后为它们与国家或相互之间的政治妥协而奋斗；但同时，通过公共性的表演形式的安排，他们至少利用人口的众多保障投票通过，获得合法性。在这样的情况下，福利国家的政治公共领域是以它的批评功能的独特弱化为特征的。“公共关系”一词本身指明了原先从社会结构中产生的公共领域，现在必须依据具体情况来制造。公众、政党和议会的关系也被这种功能上的变化所影响。在福利国家中，信息向公众开放的要求从国家机构扩展到与国家相关的所有组织。在这成为现实的情况下，由作为个人的私人所构成的公众将被一个有组织的私人构成的公众所取代，只有后者能够利用党派和组织化的公共领域内部的渠道有效地参与公共交往的过程，这种交往是在为组织与国家的交易而实施的公共性基础之上进行的。公共领域的理想本来是指以私人之间的公共讨论为媒介的权力的合理化，在今天它只能在一个不同的基础上、作为一种政治权力活动的合理化而实现，这种社会政治权力的活动是在相互竞争的组织的相互控制中进行的，这些组织承诺要在他们的内部结构和他们与国家及相互之间的交易中实行公开性。哈贝马斯的公共领域概念是一个具有特定历史内涵和理论规定的概念，通过对这一范畴的结构性转换的描述，哈贝马斯试图对当代西方社会问题作出诊断。但是，在广泛的传播和运用过程中，这一概念也被移用于其他历史语境。在70年代以后，美国的中国学研究中开始运用这一概念来观察中国近代历史，特别是用这一范畴来分析晚清和现代中国的报刊的批评性功能和社团的形成及作用。围绕着能否将公共领域范畴抽离开哈贝马斯的具体语境，中国是否存在欧洲式的公共领域，以及吁求公共领域的方式是否得当等问

题，美国中国学界已经发生了争论。为了显示出中国与欧洲在社会结构方面的差异，以及在不同社会文化条件下报刊、社团等范畴的不同作用，有些学者用“公共空间”的概念替代“公共领域”这一具有特定内涵的概念来分析中国问题。

功能主义（Functionalism） 功能主义相信事物的实质、本质或第一原因是不可知晓的，而只有事物的现象和属性才是可以知晓的。它主张排除实质论的概念，在相互依存、构成整体的诸因子、诸事物的联系中把握对象，因而是一种实证主义的主张。功能主义人类学是继进化、历史主义之后差不多在20世纪20年代出现的一种人类学方法论主张。并以波兰裔的英国人类学家马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski，1884～1942）为代表。他坚持认为，现存的制度可以充分满足人们的需要。而另一位英国的人类学家拉德克利夫－布朗（A. R. Radcliffe－Brown，1881～1965），也是功能主义人类学的巨匠。他则认为，个人的活动有助于集体活动的实现，因而具有功能的意义。两者虽观点殊异，但习惯上都被称为是功能主义人类学的大师。马林诺夫斯基的观点基本上是整体论倾向的。（1）他反对传统传播论者通过文化元素分布的考察来重构历史的做法，认为每一种活的文化都是功能和整合的一体，就如有机体一样，若不从整体的关系上来研究，那么各个部分的文化也不能够理解；（2）就是它的文化与需要之间密切相关的假设。换言之，每一文化的元素对其整体的文化都有一种功能的贡献。人有新陈代谢、新生、舒适、安全、行动、生长、健康等的需要，因为有这些需要，才会相应地生产出食物供应、亲属、衣服、居室、活动、训练和卫生等文化的反应。因而，每一套生物的需要和文化的反应是相互制约不可分割的。若文化的反应无以解决和满足生物的需要，那么人类社会便不可能有今天的存在。在把社会看成是一个整体的有机体这一点上，拉德克利夫－布朗与马林诺夫斯基有着一致的见解。他认为，社会就像是一个有机体，各个部分是相互依赖的。一个社会的习俗制度就如有机体的各个器官一样，各自有各自的功能，并且共同维持这一个有机体的生长。这一见解源于法国的社会学家迪尔凯姆。拉德克利夫－布朗强调进行社会比较的方法，因而学科里有时又称他的社会人类学为比较社会学。而恰是在比较这一点上，拉德克利夫－布朗和

马林诺夫斯基之间有了分野。迪尔凯姆从社会结构论的角度来解释文化元素的社会功能，提出了“正常结构”（eunomie）和“反常结构”（anomie）两个概念。分别代表着有秩序的和良好配合的社会以及缺乏秩序和良好配合的社会。拉德克利夫－布朗认为，正常与反常只是程度的问题，因而经过修正提出“趋向正常的结构”（enomia）和“趋向反常的结构”（dysnomie）这两个概念。他还创用了“愉快感”和“不愉快感”两个概念，前者指秩序协调和一致的情绪，后者指疾病、冲突甚至崩溃的感觉，分别代表功能平衡（functional equilibrium）和失能（disfunction）。他认为一个人口少的小社会，往往会趋向正常的结构；而对于人口多的大社会，虽有统合，但是趋向反常的结构成为主流。另外，功能论的后起之秀尚有弗思（Raymond Firth）、埃文斯－普里查德（E. E. Evans－Prichard）、奈德尔（S. F. Nadel）等人。

怪异理论（Queer theory） 从20世纪70年代早期开始，对于男同性恋、女同性恋和双性恋的研究逐渐得到了显著的发展。这一理论的形成流派同西方文化研究大潮中在80年代兴起的“性别研究”有密切关系。性别研究包括男同性恋研究（gay studies）和女同性恋研究（lesbian studies）。进入90年代，男女同性恋研究逐渐合流，成为一门相对独立的理论体系－怪异理论。最早使用该词的理论家是特雷沙·德劳瑞蒂丝（Teresa deLauretis），Queer一词在英文中有奇异的、性情古怪的、搞同性恋的等意，在英文俚语中是对同性恋者的蔑称。在中国，最早研究同性恋现象的社会学家李银河将之音译译做“酷儿理论”，并编著出版了《酷儿理论－西方九十年代性思潮》。西方理论家使用这个词除了标新立异以外，主要是处于文化上的考虑，因为怪异理论的研究已经超出了同性恋本身的医学和法律意义，更多的指涉同性恋的社会和文化意义。“怪异理论”所涵盖的是“性、性别和性欲望方面的所有‘非正常’现象”。除了传统意义上的男女同性恋现象以外，还包括异装、阴阳同体、变性以及所谓“第三性”现象。尽管这类研究可以统一在一个名词下，但是理论家们在研究方法和原则上却各不相同。它涉及历史、文学批评、社会学、哲学、艺术史、音乐学以及文化研究等多个领域。这些不同领域的研究都特别关注性别问题，将性别作为重要的研究途径，通过它去理解其他社会、

政治和文化现象。从总体上说，怪异理论属于“身份政治”范畴。身份政治理论认为，身份认同是进行有效政治干预的必要前提。怪异论在很大程度上接受了后结构主义关于身份具有暂时性和偶然性的看法，试图使怪异理论成为一种个人身份、政治组织和文化模式的象征。作为“文化批评”的重要一支，它决不是要为同性恋文化争夺“话语霸权”而是要促使人们对于传统的性、性别、性取向和性政治话语进行文化和意识形态层面上的反思和批评。其攻击核心之一就是传统的“异性恋”，认为异性恋文化实际上维护的是传统的男权社会体系，同性恋文化从根本上对传统男权社会的制度和价值观（如男女性别角色、一夫一妻制、婚外恋、结婚与生育，等等）提出了挑战。因此他们又常常与女权主义联系起来，实际上是两种理论。该派命名者特雷沙坚持认为，怪异论不是一种“身份”，而是对身份的“批评”，是一个永远处在“在建”状态的话语体系。

观念领袖（Opinion leader） 那些在媒介传递到社会群体过程中充当一个有影响的中介角色的人。这个术语源于美国的媒介和投票行为研究（lazarsfeld et al 1944）。观念领袖通常是大众媒介的产品而不是做他们的同行，他们转播相关信息给那些不直接接触媒介信息的人。在转播中观念领袖能动地选择和解释媒介信息，在媒介和社团之间充当重要的“导体”。他们“解读”媒介的事实真相进入地方群体的日常经验。这个术语的发展标志着“皮下注射模式”（hypodermic needie model）媒介影响力的下降而且它被“两步信息流模式”（two – step flow）取代，即试图把现存社会关系有机体和结构与大众媒介影响相联系。

管理（Management） 该词来自意大利语的 maneggiare，意指管理，尤其是管理或训练马匹，在早期的英语，manage 也是这个意思。Manager 则来自拉丁语的 manidiare，指管理，词根是拉丁语的 manus，手的意思。Manage 很快伸展至指战争的运作。自 16 世纪初起，manage 一般指控制、负责和支配。在法语，menager 指小心地使用，而 menage 则指家，在这两个词的影响下，manager 的意思也出现变化，由训练员和管理员，变成细心的管家，并可应用于运动、商业、料理家务等范畴。Management 原来是以上活动的名词，但现已成为一班人的统称，意谓一个控制或管理的组织，俗称管理层。在 19 世纪，management

作为一个名词，可指报章的运作。在商业上，manager 并不是公司的老板和董事，只不过是被委任为负责管治公司的代理人。在 20 世纪，management 的意思，跟两种历史趋势相关。第一是趋向聘请一班代理人，管理正在扩充的业务。值得注意的是，虽然 manager 或 management 的工作性质，跟政府公务员或官僚一样，但是 manager 或 management 仅指私营机构的管理人员，并不是指政府官员。第二个趋势是将资本主义制度中的经济关系神秘化。19 世纪的经济关系，是主人(masters)与人(men)之间的讨价还价，自 20 世纪起，直至现在，主人被语气较温和的雇主(employers)取代。20 世纪中开始，管理越来越常用来代替雇主这个词，因为管理是一个抽象的词语，隐含不涉利益关系的意思。这种管理和人讨价还价的说法，遮掩了雇主与工人交涉的真正性质，同时也遮掩了在交涉过程中，所涉及的劳动成果分配。因此，一种特定的资本主义机构或制度的内在定律，被演绎为普遍、抽象或技术性的定律，从而抗衡个体的自私欲望。

管治（Governmentality） 主要是指由各种管治技术的配置所共同组成的管治形式，如果将它译成管治术或管治技术，将无法凸显这个高一层次的形态，而简单译为治术则有太过强烈的马基维尼（Machiavelli）的影子：将管治技术还原为由统治者英雄式地驾驭的统治技巧。福柯的原意正是想将当代政治的那点非以人的主体为转移的特质凸显，所以本文将这一概念译成“管治工程”，希望强化政治管治的技术性质以及其幅盖面的庞大复杂。不过，这种意义上选取似乎要牺牲英语这个构辞所能达到的另一重暗喻，也即是管治（governmentality）既定义为一般政府管治工作（government）的事情或形态，也直接指出了这种只有在现代社会才出现的政治形态，是关于如何去管治（govern）人的意识领域（mentality）的问题。这点对了解福柯相关的思想十分重要。

国民性（National Character） 美国文化人格学派创建的概念用以描述当代国家公民的基本人格结构或心理模式。在被安东尼·沃雷斯称之为“文化演绎方法”的基础上，国民性研究的类型之一就是通过广泛的民族志材料运用心理学精神分析法推断社会个人成员的基本人格结构。这种方法把文化价值归因于婴儿期或早期童年时代的共同经历。第二种方法是被沃雷斯标为“组织化的”，它是以建立在不同特性出现

频率之上的统计学方法来分析特定人群的人格。通常它依赖于心理定向调查，例如人生经历，民族志观察和问卷调查，用以确立一个民族的人格形态。美国被卷入第二次世界大战时国民性研究开始倍受瞩目，在这之后该研究又贯穿了整个50年代。其中最负盛名的是露丝·本尼迪克特对日本的研究和马格丽特·米德关于美国文化的研究。而此项研究之所以后来遭到了激烈的批评是因为他们不加选择地运用民族志材料，并倾向于建立一种普同模式以及将个人行为的心理模式应用到整个社会。而且，他们研究的出发点是为了了解“敌人”，这也是遭后人非议的。虽然太过周密细致的研究方式遭到摒弃，但是在新的研究课题下它依然是人类学的焦点，在一些分支学科例如社会心理学、文化分析等领域依旧蓬勃发展着。

过渡礼仪（Rites of Passage） 过渡礼仪这一概念自阿诺德·范·根纳普（Arnold Van Gennep）在其《通过礼仪》（Les Rites de Passage 1909）一书中提出，主要是指那些与人生的转折点有关的仪式，即个人或社会从一种状况到另一种状况的转换过程。生命过程中的通过礼仪是为了个人生命的危机时刻而设并与之相伴的，这些生命的重要关口就是指出生、成年、结婚、死亡几个时刻。这些关键时刻必须通过一定的仪式才能安全渡过。根纳普根据观察分析将“通过礼仪”分为三个主要过程：分离仪式（Rites of Separation），即与原有社会关系脱离和隔绝的阶段；过渡仪式（Rites of Transition），即从一种状态进入另一种状态的中间阶段或曰等待阶段；整合仪式（Rites of Incorporation），即与新的社会关系结合为一体的阶段。这三个阶段在各种人生礼仪中并不是均等分配的，不同的仪式所突出强调的过程有所不同。根纳普注意到，丧葬礼更强调分离仪式，婚礼突出的是整合仪式，而怀孕、定婚、特别是成年礼则把过渡仪式放在显著的地位。“通过礼仪”的模式不仅体现在人生礼仪当中，也表现在自然的和社会的过程中。根纳普把它作为一种具有普遍性的过程。他认为任何社会中，除了最基本的男女两性的区分和圣与俗两种信仰境界的区分外，还有着特殊群体、职业集团、年龄群、等级、地域和政治集团等等的区分，对于集体与个体来说，生活本身就意味着不断地改变形式与环境、分离与重组、死亡与再生。与自然季节的交替（新年、立春、春秋分、冬夏至等）相伴的

各类社会性活动，也在此“通过”过程当中。根纳普力图挖掘仪式的内在结构模式，注重这一模式与社会生活的普遍联系及其功能，他将“更新”生命看做宇宙的普遍法则，自然、社会与人生的更新正是经由象征死亡与再生的“通过礼仪”而完成的。自根纳普之后，“通过礼仪”成为人类学仪式研究中的一个经典性概念。玛丽·道格拉斯（Mary Douglas）、维克托·特纳（Victor Turner）等人类学家对仪式、象征及其相关的社会分类与文化秩序的研究，都与这一概念有着直接或间接的关联，并不断地将关于仪式的探索推向深人。

H

涵叠秩序（Implicate order） 此词首先是由物理学家伯姆（David Bohm）提出，以解构机械秩序观在物理学所占的中心位置。机械秩序观在西方的理性传统中，通过笛卡尔坐标，牛顿物理学和近代语言习惯而巩固下来，但相对论和量子力学的发展对古典物理学执着的机械秩序观却提出了越来越深刻的挑战。伯姆认为不彻底放弃这样的秩序观，只会把相对论和量子力学陷于不能疏解的矛盾中。他一方面重读相对论和量子力学的含义，同时又对语言习惯对名词的侧重予以解读，指出静态刻板的笛卡尔坐标并不适用于相对论和量子力学，机械秩序观先设的绝对时空框架为理性分析、组织关系和建构研究对象的作业所训练规范出来的超然主体提供了立足点，笛卡尔坐标展现的机械秩序观只适合于把现象世界界划成各自独立存在的个体，从而建构它们之间的关系。对超然主体来说，世界是由众多各自独立存在的基本个体发生关系所构成的。相对论关于场的概念不但质疑了各自独立存在的基本个体这个假设，更意味着要有新的秩序观，而在这新的秩序观中，中断在变动中生成转化的存在状态，取代了同一性的固定不变的存在状态，事件和过程成了这新秩序观中的关键措词。量子力学则更根本地质疑了机械秩序观关于变化（历史）的连续性的假设，而提出变化（历史）的不连续性的说法，基本个体的同一性对量子力学来说亦不能成立；所谓个体不再是一致的本体，而是多元的暂住同一性的集结；在机械秩序中，变化是通过国家关系解释的，但量子力学却存在着非邻近却又相应的变化，其关系是不能以因果关系来解释的。伯姆提出了涵叠序，把机械秩序涵盖一切的形式框架的中心位置转移，置于更大的语境－涵叠秩序－中，把其绝对性拆解为对局部进行抽象处理的结果。此超然主体的立足点的拆解亦是主客对立的关系的拆解。在涵叠序中，所谓主，所谓客，均不能把命名它们的名词视为物的同一性的指涉。伯姆认为文法对名词的侧重，造成语言在建构固定不变的同一性身份的阅读习惯上扮演了重要的角色。他指出在一些古语言中，如希伯来语，动词才是根本。动词指向在运动中此起彼落的关系，此与彼之间是如此融会一起，不可能有名词要求的那种清楚的界分。而侧重

名词的阅读习惯则通过分解来确立对象的内在关系和外在关系，内外的二分法同时就是同一性和他性的二分法。伯姆提出的涵叠秩序就是离开了侧重名词的阅读习惯，从动词入手。机械秩序观的理性分析建构的个体，违背了相对论和量子力学的含义。从不断变化流动的过程和事件来看，个体可被看成是在运动状态中集中发生的事件，是对非固定性的运动状态整体的局部抽象处理的结果。从运动整体过程的不可分割性而言，任何孤立看待的局部，其中其实涵蓄了不可分割的整体秩序。此整体秩序不是静态的存在，而是不断在波动变化中的易变过程。建立于机械秩序观的观察方法和语言，只能片面地把握到易变中生成的、重复出现的形式。即整体是涵蓄的（implicit），存在于局部中。Implicit 是衍生自动词 to implicate，按字源来说就是"向内折叠"的意思。涵叠序就是指任何孤立出来的部分，无论多微细，其中均涵蓄了一个不断在易变中的整体秩序。伯姆提出的涵叠序是在"象征序"（symbolic order）的层次解构西方理性传统。但 Durand 在借用伯姆的涵叠序时，是置于"意象秩序"（imaginary order）中使用的，对西方理性传统进行更彻底的批判。Durand 的涵叠序不再是述说对局部、整体和两者的关系的理解，而是对理解的自我肯定的解构。他的涵叠序是不能按照理性分析和形式逻辑来论述的秩序，是在内、外二分的思维运作之前，在象征运作之前而存在的意象库。此意象库并不依据象征序的时空界限处理材料，而是涵蓄于一切理解活动中，据 Maffesoli 和 Durand 的想像，意象此一涵叠序贯穿一切社会生活，大大框着个人的态度生活方式、思维方式及互相之间各种各样的关联（诸如社会、经济、政治、意识形态或宗教等）。它是这一切的"母体"，即它们是从中孕育并生成的。

后现代主义（Postmodernism）

在人类学中后现代主义首先是指对20世纪后期在现代化进程加剧、激进这一转变过程中的社会和文化形式的研究；其次是指因此也使人们重新关注民族志权威的认识论基础以及民族志写作中的形式与内容间的关系。与一般的现代性理论相比，后现代时期理论则强调"第三次工业革命"的过程及其影响，同样的也强调非殖民化以及人口统计中的巨变。它们不仅作用于所有的地方文化，而且都是跨越国界或全球化的过程。一些理论家强调可变资本

积累的加剧，时空的压缩以及多国组织形式的增长，另一些人则强调在非殖民化以及思想意识形态领域斗争中的人口变化，这场斗争也主要是对民族－国家形成更为异质性文化的同质性的努力提出了挑战。还有一些人强调信息技术革命不仅将世界各地带入日常的互联中，而且也促使后现代写作风格的兴起；也有人强调由工业资本主义所引起的生态威胁和困境，这使得建立一个新的政治的而且具有活力的文化逻辑成为必须。而在知识和劳动分工的复杂的背景下，由不同的代理人形成的不断增长的民主参与产生了系统的矛盾和压力。20世纪末的这些情况向人类学提出了以新的方式提供真正的、正式的民族志撰写的挑战。人类学家曾经相信，小规模社会的研究提供了如何去认识这些社会的社会进程的途径，也可以延伸用于理解欧美的社会。但是到了20世纪80年代，人类学反思认为尽管这些目标依然存在，但是却要求我们获得更为复杂多样的方法。反思的观点主张，不要将工作仅仅局限于国内的少数族群、外来者或者是边缘“他者”，而且应用人类学家应该在不居于次要地位的前提下从事更多的主导性行业。应当使用不同的理论框架来为多样的读者撰写民族志。双重的或多角度、多渠道的获取资料的方式要求将民族志看成一种合作性和对话性的文本形式。重新研究比较法使它能够运用于理解处理全球化的世界，还需要有多边的民族志用于理解研究工作中的地域分布和技术中介的过程。这些关注重点体现于人类学研究中出现的新课题和田野工作点，它们包括：对于科学和技术的社会文化研究以及在电子、通讯和生物技术方面时下的革新方式都改变了概念种类和社会构成；媒体及信息技术，包括计算机、影视、盒式卡带和流行音乐以及观念和公共交流领域都发生了一定的变化；由暴力和精神疾病引起了社会的重建以及世界商业合作产生了新的政治经济学。人类学田野工作的主题、地点、场景和读者群都发生了变化，民族志书写的风格也发生了变化。对于作者来说，要在复杂的文化环境中提出一个能够应用于任何社会的观点不再让人信服。如果把这些环境看成是属于异文化的，而且认为这与作者自身的社会和时空概念并没有直接的联系，这样的观点也是不可信的。认识论上的可信度和传承的经验都需要更高层次上的严谨和准确。如果没有传承的经验，那么对于不同文化的理解就会出现差异。孕育

于摆脱地域化的技术、科技和社会过程中的后现代条件推崇新的写作方式以求为描述和塑造这些过程提供便利。《写文化：民族志的诗性和政治性》（1986）和《作为文化批评的人类学：人文学科的经验时刻》（1986）是强调民族志写作的标志性作品。近年来，将文化并置并通过文化反省和批评获得了认识论上更高的准确性的民族志写作方法有：（1）对话和合作方式：注意对于作者、读者及民族志中主题的定位；注意运用心理学的写作和叙述方法；注意翻译以及不着边际的权利之间的内在关系，通过这种关系可以大致推断出别的观点；将在某一范围内具有相似性而在社会学上相当不一致的具有争议性的话题并置。（2）来源于多种渠道的观念性实验，在大众的构想中扮演文化性的中转点，还蕴涵了政治经济学意义，以及语言的模仿性权力；对文化分析如何获得权力的方式的认知。（3）改造访谈形式以及传统民族志的提问方法。（4）把文化形式作为认识论的指导及比较形式。此类实践使得民族志的描述形式更加精深和更新。

后殖民主义（Postcolonialism） 它探寻的是过去的殖民统治给殖民者和被殖民者文化带来的影响以及这种殖民关系的衍生品和它在现今的表现形式和实际情况。它是一种跨学科而且具有批判性的观念。后殖民主义起源于人文学科，尤其是文学和文化研究。它决定性的动力来源于爱德华·赛义德（1978）关于东方民族文化的具有深远影响的评论文章。该原文立足于人文主义和反人文主义的紧密结合，展现了欧洲人和北美人“东方”这一表达形式的由来和传播过程。但是后殖民主义后来的发展则更倾向于批判西方的人文主义，而且与后结构主义的联系也更为紧密，这一点尤其体现于德里达、福柯和拉康的作品当中。这些作品从根本上改变了赛义德的初衷：他们论述之下的殖民主义似乎更为自相矛盾；分析对象从赛义德的“高层”文化延伸到了大众文化、旅行游记以及殖民政府机构；殖民这一主观意识的形成与无意识和欲望之间的联系也更为显而易见；通过对效仿文化、混合文化和跨文化的认识，殖民者和被殖民者之间的二元等级遭受了更为尖锐的置疑；被殖民者的功能和他们进行反抗的手段从更深层次上得到了研究。虽然大多数疑虑都是与殖民文化有关，但是它们对于当今有着非常重要的历史和地理含义。（1）后殖民主义与人类学主要的相交区

域为历史人类学，这体现在为了解释印度现今的政治局势而开展的使印度历史脱离殖民统治的研究项目。然而，把殖民主义的文化移位定位如今使得这一形式本身受到了动摇的危险。有人认为，当后殖民主义通过用单一抽象的殖民/后殖民虚轴将世界重新定位成以欧洲为历史课题中心的时候，它便被它自身意欲取代的东西不断困扰着。但是，另外一些学者提出，如果把后殖民视为它标志着脱离殖民统治崎岖而又前后相继的过程，那么后殖民就会显得更为充实。然而这又导致了对于传统意义上代表殖民的二元形式的置疑。（2）后殖民主义与人类学还在全球化问题上有着一定的关联。在该领域中，本土化和全球化始终贯穿于崭新动荡的地理学中，而全新的复合身份、流动性和边缘性也在建构当中。因此，后殖民批评与所谓的人文学科表现形式的危机有一定的联系并不值得惊奇。这同样也造成了一些关于后殖民主义的尖锐批判。德里克认为，后殖民主义是一种文化主义，而这种文化主义是和全球新的资金聚集组织相连的：由于它的根源在于后结构主义，从而使它无法将当今的资本主义结构理论化；它注重后殖民观念的形成，其中包括了“对于主观世界之外的一种阐释”；它也是西方学术界中来自第三世界的知识分子主观意识变化的一种映射。

互惠（Reciprocity）　互惠的概念是由德国学者图恩瓦（Thurnwald）首先提出来的。其是指建立在给予、接受、回报这三重义务基础上的两集团之间、两个人或个人与集团之间的相互扶助关系，其特征是不借助于现代社会中的金钱作为交换媒介。图恩瓦称这种“给予－回报”的互惠原则为人类公平感的基础，是“所有法律的社会心理基础”。互惠的理论源头，可以追溯到霍布斯和卢梭的社会思想。而在人类学领域中，先后有莫斯、马林诺夫斯基、图恩瓦、列维－斯特劳斯等对此有深入的研究。这种互惠的原则，在经济、政治、宗教等各个层面都能够见到。其明显的特征就是：互惠行为只是在某种关系之间进行，只在以社会义务为基础的对等的两个单位之间进行，由此而确立了相互之间牢固的关系。这在莫斯的礼品交换中、在列维－斯特劳斯的婚姻关系缔结中的配偶交换中都可以见到。萨林斯依据互惠行为中个人关系的本质不同，而将其分为三种，即：普遍的互惠（无契约的互惠）、平衡的互惠（有时间和价值契约的

互惠)、消极的互惠(期望得到他人支付和实质的对等礼物交换)。莫斯与马林诺夫斯基差不多同时看出了初民社会所体现出来的“互惠”的关系，莫斯曾经撰写过一部经典之作，即《礼物》(The Gifts，1923)一书，此书强调互惠的交换是一种集体的社会现象。这一点就与坚守个人需求本位的马林诺夫斯基有了明显的分野。后来的结构主义人类学的创始人列维-斯特劳斯也恰是在互惠交换这一原则基础上来考察社会结构、原始分类制度与原始神话的，并以此为基础研究交错从表婚(即姑舅表婚)，进而写出了一部有关亲属制度问题的极为重要的著作《亲族关系的基本结构》(1949)。在一定意义上，互惠形式表现在社会交往的各个层面上。一般人类学家将其概括为三种互惠形式：(1)一般性的互惠(generalized reciprocity)，其实指给与物品的一方并不期望在未来的某个特定时间得到回报。这种互惠往往是发生在两个人情趣相投，并有着义务要相互帮助的个体之间。(2)平衡的互惠(balanced reciprocity)，它是指给出物品的一方希望返还回来的是差不多等值的物品，并且希望回报马上获得或者在未来某个特定的时间获得。在初步兰岛上渔民和内陆的蔬菜种植者之间的交换关系就是一种平衡的互惠关系。另外平衡的互惠在群体之间的政治联盟上也起到一定的作用。(3)负向的互惠(negative reciprocity)，即是指所获得的要大于所给出的。显然这里含有一种现代理性经济的逻辑在其中，因而在一定意义上说，市场经济可以算成是一种负向的互惠，但又与其有着很大的差异，因为在互惠的双方中间并没有金钱的流动。在前工业社会中，负向的互惠往往采取以物易物的交换形式。

话语/论述(Discourse) 现代英文中的“话语”(discourse)这个词，由拉丁词头dis-“穿越、分离、对衬”，和词根coursus“线路、行走”两部分组成，大致的意思是指对事物演绎、推理、叙说的过程。它在各种西方文字的词典里都作说话、讲演、论述解，但是作为西方当代文论中的一个重要概念，词典里的解释远远不能概括它的内涵。在中国大陆，discourse通常被译为“话语”，在港台和其他地方的华语刊物上，则译成“述说”、“叙述”、“说法”等等，指的都是同一个东西。要给“话语”这个词下一个简明扼要的定义是很困难的，因为诸如“话语到底是什么”这样的问题，在后结构主义批评家眼中属于“本

质主义"的问题，是应该去避免、去抵制的。而"话语"恰好正是后结构主义的一个中心词，因此，试图去解释清楚话语的含义，在学理逻辑上将出现矛盾。本条探讨话语产生的方式、传播的途径、它的作用，以及它和其他几个西方当代文论的基本概念如"真理"、"权势"、"公共机构"等的相互关系。英美的文学新批评派最先把"话语"作为一个重要的概念用在他们的学术实践中，他们提出了"文类话语"，认为诗歌、小说、戏剧各自的话语不同，不同的话语有不同的内涵，而文类话语又有等级高下之分，诗歌的话语是最高级的。"话语"在政治文化分析中的特殊含义是福柯赋予的。福柯在他几乎所有的重要著作中贯穿使用了话语这个词，将这个术语突出到前所未有的显要位置上。1970年福柯当选为法兰西院士，其就职演说的题目就是"话语的序列"(L' ordre du Discours)。他的《知识考古学》对话语更是有相当透彻的论说。以福柯为代表的后结构主义者首先对传统意义上的真实性、客观性表示怀疑。他们认为"真实性"是特定社会物质实践的结果，很大程度上是人们"生产"出来的。这一思路源自维柯，维柯心目中的历史和社会都是人们生产出来的，而不是自然形成的。给福柯影响最大的是法国哲学家G. 巴赫拉德（Gaston Barhelard）和科学史家C. 岗贵海姆（Georges Ganguilhelm），后者在对科学史的分析中指出：不必把科学理解为个别天才的发明创造，科学不是单个的智者在那里提出问题、解决问题，科学史是建构社会的一系列物质实践活动，科学与社会物质实践活动有一种"粘合"关系，科学与社会相互依存。福柯吸收了这些观点，再加上他对尼采的特殊理解，推出了他的颇具相对主义和怀疑主义色彩的真理论。福柯对各种人文学科进行解构，他指出，所有的真实性都只是特定框架、结构、系统内的真实性，假使有某种理论声称已从散漫游离的历史事件中找到了真实，那个"真实"必定是该理论所属的体系内部逻辑的产物。真理不是被发现从而被传播开来的，它是由话语建构起来的。所有的真实都只是话语的真实。关于人类和人类社会的一切知识都是话语生产出来的，所以当代批评家的首要任务，应当是去追溯特定的一套话语产生和演变的过程。对话语的历史进行分析研究，也就是进行话语系谱学的研究。所谓系谱，比较接近维特根斯坦和乔姆斯基提出的"家族相似性"（family resemblances）和

爱·萨伊德提出的“邻接物”（adjacency）的概念。将话语形成和变化过程中的多种因素清理出来，对于理解当代政治文化有特别的意义。对话语系谱的研究又涉及到了对“权势”（power）的分析。话语不过是对事物的论述，论述中必定包含了对物体的价值判断，话语也一定还需要逻辑、句法、语义等，而所有这些都是由权势提供的。从这个意义上讲，也可以说权势在话语之先。顺带在此说明，权势这个词是英文 power 的一个不尽准确的翻译，并不特指统治阶级或者执政当局，更多地是指强力、征服力，或者说冲撞力、创造力等等。有什么样的权势就有什么样的话语，权势是强力意志，它启动了话语，话语积累起来、扩展开来形成学科，学科又组成公共机构（如高校、医院、监狱）；反过来，学科和公共机构又成为话语栖居和生产的场所。权势推动了话语，话语也加强了权势。权势话语的活动生产出了传统意义上的知识，权势是知识生产的原初动力。知识的生产有一个系统，我们不妨把权势－话语－学科－公共机构看成这个系统的有机组成部分。知识生产系统推出的观念、价值、意义渗透到全社会，牢牢地控制着人们的心灵和行动。对话语系谱学的研究也考察话语在主体与客体塑造中的作用。后结构主义认为，主体是由话语场（discursive field）和非话语场共同塑造起来的。比如近代以来将个体的人作为主体的概念，离开了关于性别、语言、文化、经济、心理学等学科知识，离开这些学科关于人的话语就是不可想像的。话语本身有一种“定位权势”（formative power）。在话语场中的客体经常是被权势话语所支配，处于被主体征服的地位。获得知识的过程在西方哲学史的认识论中一直被描述成主体消解和并吞客体的过程。主体用权势话语对客体的描述常常是一种扭曲，是主体为了验证自身、给自身以合法性的一种手段。福柯在论说话语与主体的关系时，不断地使用一个法语动词 assujettir。这个词既可以表示“给以规定性”，也可以表示“使服从”，权势话语给人以作为主体的规定性，又使人受制于话语，被话语束缚。人处于话语的牢笼里，无从享受自由。人们试图冲破牢笼，反抗权势话语，但是就连这种抵抗的形式也还是离不开权势话语。权势化成了空气，无孔不入，扎根在所有的学科和公共机构的话语之中，当代学人无法与之划清界线，这就是为什么像萨伊德那样的批评家，在反抗西方殖民话语

的同时，也免不了使用殖民话语的逻辑之故。当然，权势不应该仅仅被理解为否定的因素，它的功能并非只是压抑、控制、禁止等。相反，正是因为有了权势，才使许多东西从无到有，从不可能变成了可能。话语是权势推动的，学科和公共机构是由权势话语构成的，社会是由学科和公共机构提供的知识为依托而存在的。福柯一派人并不主张无节制地滥用话语分析理论，他们坚持话语分析应落实和限定在具体的学科之中。另一派试图将马克思主义和后结构主义结合的批评家们，则努力去把话语分析理论从话语公共机构引向整个的公民社会和现代国家，他们更注重公共机构与社会的关系。话语理论改变了以前的文学批评看重意义和方法的定势，转而分析功能和效用。如今的批评家可能会从话语的角度去提出问题，对语言、知识、学科、公共机构等等进行质疑反省。话语理论反对权威和教条，所以我们也不必将其看成新的权威理论和教条。

荒诞（Absurd） 一般被用来形容许多欧美剧作家在20世纪50年代～60年代创作的作品，即荒诞派戏剧。它最初产生于二战后50年代初的法国，1961年英国戏剧理论家马丁·埃斯林出版了一部论述尤金·尤内斯库等人戏剧创作的著作《荒诞派戏剧》，该派由此而得名。"荒诞"的原意，按马丁·埃斯林的解释，指的是"音乐概念中的不和谐音"，阿尔比认为，荒诞概念"主要涉及人在一个毫无意义的世界里试图为其毫无意义的存在找出意义来的努力。这世界之所以毫无意义，是因为人为了自己的幻想而建立起来的道德、宗教、政治和社会的种种结构都已经崩溃了"。荒诞派戏剧主要是受到存在主义哲学的影响而产生，认为现实世界是丑恶的、荒谬的、不合理的；人被非理性的世界所包围、挤压，对外在世界既无法理解，也无能为力，丧失"自我"，成为"非人"，因此人的存在和不存在都是无意义的。他们的剧作完全突破了传统的戏剧结构，而置戏剧冲突、舞台规范、悲喜剧界限等因素于不顾，故意采用支离破碎的舞台形象，抛弃具体情节，而用夸张、怪诞、违反逻辑、梦幻等荒谬悖理的表现手法，使荒诞的内容与荒诞的形式达到统一。这一派最具代表性的作品有贝克特的《等待戈多》(1952)、尤内斯库的《秃头歌女》(1950)、《椅子》(1952)、热内的《女仆》(1947)、《阳台》(1956)等等。荒诞派的影响很快波及欧美和日本，意大

利的布查蒂、戴理科，英国的哈罗德·品特、辛普生，美国的爱德华·阿尔比等都先后成为荒诞派的剧作家。

汇聚矢向的作用（Vector of Communion） 西方理性传统通过建构理性与感性的二元对立，而重理性，轻感性。意象属于感性范畴，非理性及逻辑所能驾驭，故被认为是使人偏离正道，陷于执迷。此反意象传统至处境主义者，更把现代资本主义社会的运作看成是在组织蛊象(spectacles)。内在于阶级社会和资本主义生产的疏离，渗透到社会存在的各个领域。人们不但和自己生产及消费的东西，甚至是和自己的经验、感情、创作力和欲望疏离。换句话说，今天的意象不但把人和人，人和社会，甚至是人和自己分割开来。然而，从 Maffesoli 和 Durand 对意象的看法来说，这种对意象的否定态度，就犹如 Gadamer 讲的对偏见的偏见（prejudice against prejudice）。若说偏见是真（truth）的可能性条件(possibility condition)，那么意象便是偏见的可能性条件。理解必须通过涵叠秩序，在局部范围界定一个位置，解开其中的涵叠序，建构出“再现”（representation）来。只有假定理性是真之光而意象是仿真的折射，才会认为理性能在同一性的基础上和合大家，而意象只会导致异化及非理性的排拒，Maffesoli 和 Durand 认为理性常为人比喻为利剑，其用意在于切割，区别和分离，是手执火把把天国之光投射到大地的太阳神，而意象则好比树神（或酒神）狄俄尼索斯，是当下寻乐的象征。理性是阳刚之气，通过驾驭自我而驾驭他者的禁欲主义者，意象是阴柔（passive）之气，没有实质的虚，总是为扶持别的而在关系中存在，在放任中诉说着故事，而不是在细述着大写的历史。意象并不造成异化，而是通过大家共享的意象而把不同的品流半连起来，但同时又放任地让各自保有其独特性和不同。Maffesoli 称此种可能性条件为汇聚矢向的作用（vector of communion）。vector，从字源是指传送，是把不同位置串连起来，作为数学上用语是标记方向和数量，译作矢量。矢作为箭象征着方向，但矢亦作陈，即陈列、呈现。在这里矢向就是指通过陈列、呈现而传送着一种方向，把不同的位置串连起来却没有把它们统一起来。

J

技术（Technology） 在17世纪，technology指对人们从事活动所掌握的技术的系统研究。到了19世纪中，technology成为专指“实用性的技术”的词语，而随着“科学”(science）的特有现代意义形成，“实用性的技术”也带有“科技”的意思，即是把科学知识作为实用性应用，但原来所含的系统意义并没有消失：technique专指某种建造术或方法；technology指一整套的技术和方法；而technological则指生产或制造所涉及的一套系统，与某种特定技术的应用区别开来。Technology的用法涉及两个不同但互相关联的层面：一是人们运用天然物料，制造具有特定用途的对象的整个制作过程，technology在这里主要是指技巧(technique)；二是制作过程制造出来的制成品。简而言之，technology既是指整个制作过程，也是指制成品。在现代社会后期，特定的科技形式迅速地发展，成为社会与政治转变的一个关键因素，从而把工业时期和后工业时期划分开来。以18世纪的英国为例，随着工业革命的出现，人口（聚居于城市）和财富（集中在资产阶级手中）的分配也随之而改变，同时代议政制也加速发展，国会议席的投票权不断扩大。科技的发展与社会政治演变的关系在于：科技的发展造就大量生产，不仅提高生产和消费的水平，同时也促使劳工聚居在一起。这种人口的流动和聚集，带来重要的社会影响，形成新的社会对立关系，如马克思所说的工人阶级与资产阶级。关于对科技重要性的理解，除了马克思所说的改变社会关系外，利奥塔尔(Francois Lyotard）在《后现代状态》(The Postmodern Condition 1979）一书中，进一步指出，科技对知识的形式（forms of knowledge）所产生的决定性影响。根据利奥塔尔的分析，思考、分类和评价经验的方法，是因可供使用的科技力量而改变。即有关何谓知识的争论，因现代科技的出现而产生变化，因为在当代文化中，科技成为衡量何谓知识的基本准则。在这个意义上，科技改变了知识的组合，例如某部分知识若不能被转化为计算机语言，该部分知识将被弃诸一旁，因此利奥塔尔称后现代时期为计算机霸权（hegemony of computers）时代、计算机主宰了什么是知识，也主导了研究的方向。利奥塔尔指出，其中一个后果，是以人的主体性为主导，来界

定知识的做法，将被现代科技的机械性所取代，也即是主体性不再是判定何谓知识的最基本准则，而思考主体因而也被置于次位。因此，在科技的支配情况下，知识受到外来因素的影响，其转变也跟市场交换价值和其他外在力量扣在一起。利奥塔尔清楚地说明，假如“知识”是可以证明/辩解（justification），透过科技过程转化的，并不必是“知识”这词所指的东西，而是那些用于界定何谓可以证明/辩解的标准和惯例。波德里亚（Jean Baudrillard）进一步指出，科技被视为可以改变我们对经验和知识的观念，通过呈现过程（processes of representation），科技的力量将影响我们对事件（events）的理解。海德格尔（Martin Heidegger）在1953年的《关于科技的问题》“The Question Concerning Technology”一文中，尝试指出，单从工具性的角度理解科技，只是一个简化的看法，忽略了科技的前题是什么，因此也忽略了科技的“本质”（“essence”）。海德格尔认为，当代对科技的理解，属于工具性和以人为中心，故科技被普遍视为达到目的的工具，这个关于科技的全面定义，当中包含了人的欲望和目的。海德格尔指出，科技并不仅是工具，而是一种展现的方式，是人与人、人与世界接触而发生关系的一种模式。若只是将科技视为达到最大效益的工具，这种以人为中心的约化角度，理解科技，自然界将仅仅被理解为是现代科技的一种资源，一个能量仓库而已。

家庭（Family） 家庭是一种人类社会最根本性的制度，由婚姻、血缘关系或收养关系而形成的亲属间的社会生活组织单位。较早的一代人类学家对家庭的定义非常直接。赫斯科维茨(Melville Herskovits)认为，大部分家庭的构成并没有很多种方式，一个男人可以和一个女人住在一起，一个男人也可能有几个妻子，一个女人可能有几个丈夫。默多克(George P. Murdock)认为，家庭是一种社会组织，其特征有共同居住、经济互助和生育。它包括成年的两性，至少其中的两人维持一种社会承认的成年人的共居和性关系，并有自己生育的或收养的一个或更多的孩子。列维－斯特劳斯(Claude Levi－Strauss)认为家庭或多或少应界定为建设社会生活的一块砖。默多克已经认识到这个词语本身是模糊不清的，他提出，最早、最基本的人类家庭组织类型是核心家庭。核心家庭包括一对已婚的夫妇和他们的孩子。然而，世界上的大多数民族中，核心

家庭都结合成为扩大家庭。当代人类学家对“家庭”一词的含义几乎没有共识,至于在全世界范围内如何归纳家庭生活这一方面的共识更少。广义上的家庭形式,包括血缘家庭、亚血缘家庭(普那路亚家庭)、对偶家庭和一夫一妻家庭。家庭与婚姻关系密切,一定的形态总是与社会发展的一定阶段相适应。家庭可能是指亲属关系,而家户(household)指共同居住。然而,大卫·施耐德(David Schneider)认为,将家庭亲属制度的基础看做是生物性的观点是错误的。性生殖产生人与人之间的社会联系,文化改变了遗传纽带的不变意义和特性。认为家庭及大多数家户一般应由双性成年人及其子女共同组成的想法,忽视了当前婚姻的多样性,如无子女婚姻、仅由抚养或代孕而建立的家庭、未婚单亲父母和单亲家庭及同性恋婚姻。这些多样性是规范的核心家庭的扩张或偏离。有关统计机构往往用“家庭”来表示为两人或多人共同居住在一起,并与同一屋檐下的生育、婚姻或收养紧密相关人类生活单位。人类学家则更倾向于观察人类社会生活的多样性。也有一些学者并不把家庭看做必须定义的范畴,而是关注如家庭暴力、虐待孩子等这些既传统又现代的问题。“家庭”是一个有意义的研究问题,而不仅仅是一个需要用世界范围内的实例来填充的空洞的分类。

交换 (Exchange)　波拉尼 (K. Polanyi) 在他的经济学原理中提出了互惠性、再分配、交换这三个基本概念。据他认为:前两个概念属于非市场经济社会中处于支配地位的原理,即所谓的互惠,集团之间相互对称点之间的一种财富移动。再分配,即在一个集团内部围绕财富的配置问题上,首先将财富集中于某个中心之后再以某种方式支出的一种财富移动。在这个基础上,所谓的交换,也就是市场社会中的经济一体化的原理,而且是以利益为前提的一种财富的互动。即波拉尼所使用的交换这一概念是限定在市场原理的前提下使用的。然而从广义上来看,考虑到作为不同群体之间的相互作用的所谓交换,他的上述三个概念可以重新组合。在这个意义上来理解交换的话,它与互惠性不仅不对立,相反可以认为它们是基于这一原理下得以成立的。瑟维斯 (E. R. Service) 将互惠性又分为三类:(1) 否定性互惠。它是一种利己的,是以获得利益为目的的行为。波拉尼的所谓(市场)交换与这种互惠性相关联。(2) 均衡的互惠性。这是一种同质、同价值的

物品遵循一定的习俗在一定的期间内返还的一种惯性。交易、物与物的交换、馈赠式交换等背后所蕴藏的原理，相当于波拉尼所说的互惠性。（3）普遍的互惠性。这是一种利他的交换。这意味着物品永远朝着一个方向流动，其中包含大家共享所获得的物品。萨林斯（M. Shalins）在继承并发展了瑟维斯的概念基础上，针对波拉尼所说的再分配体系处于支配地位的酋长制社会进行了分析。从底层人流向中心的酋长的财富，以及从酋长往下层人在分配时候的财富的移动都是基于普遍互惠原理的现象。体现均衡互惠的赠与交换的当属以多罗布里安群岛为中心的地区性库拉交易。在这种交易过程中，白色的贝壳手镯与红色的首饰相互交换，前者在交易圈内由西向东，后者由东向西移动。而且，如果我们将一个岛上的男人视为 A，以该岛为出发点向西的岛屿的另一个交换对手视为 B，那么，当得知 B 获得了上乘的手镯之后，A 将准备好认为是同等质量的首饰航海远征前往该地与手镯的主人进行交换。如果没有等价的首饰，暂时可以给较低的首饰，以便获得换取心目中的手镯的默许。这种情况下，B 给 A 以等价的小手镯。若干年之后，当 A 获得相当的首饰时才送给 B。在这个交易中，不能向对方要求归还，只能等待对方主动地归还。同时，那个赠与的东西是否与先前赠与的东西等价，也要由对方来判断。但是，它还是这样一种相互性的系统，即如果没有归还或者归还物与先前的东西不等价，就会遭到社会性非难。莫斯（M. Mauss）并没有将这种赠与交换的机制简单地限定在经济性行为之内，同时将它视为社会性的、宗教性的、经济性的，而且是法律性质的、具有政治性的，社会整体的一种现象来把握。这也就是他有名的“嵌入性”理论的背景。接受这个思想，列维－斯特劳斯（C. Levi－Strauss）将交换作为一个整体现象，并将食品、制品以及包括作为非常贵重的财富概念的女性都纳入了整体性交换之中。于是，人类的婚姻本身也被视为是围绕女性的一种交换体系。他注意人类普遍存在的禁止近亲繁殖这一事实，论述了在禁止近亲繁殖中，包含着本集团向外集团输送女性，同时外集团也向本集团返还女性这一互惠原理。与此同时，论证了人类的所有婚姻都是，以两个集团间直接交换女性的“限定交换”和一个集团获得女性，另一个集团赠与女性这种“一般交换”这两种基本结构组合而成立。既，A←（女

性）→B（限定交换），A（女性）→B（女性）→C（女性）的一般交换原理。列维-斯特劳斯的另一个值得注意的观点是，婚姻是两个集团围绕女性的交流沟通。即他的观点背后，反映了“交换是交流/沟通的一种表达方式”。那么，只要交换是交流/沟通，那么就存在使交换得以成立的“代码”（code）。所以，市场中的商品交换、非市场上的赠与交换同样都在交流/沟通的意义上在同样水平上并存，不同的仅仅是“程序编码”的表达方式。在这种观点下，交换理论的焦点在于解读程序编码。

交往（Communication） “Communication（Kommunikation/kommunikacija）”一词，源自拉丁文“Communicatio/communicare”，本意比较简单，指人与人之间相互联系与沟通。起初流于口语，直到马克思和恩格斯，才把该词引入哲学和社会学领域，使之上升为概念和范畴，逐渐成为一个显词。一个多世纪以来，“交往”概念播散到了几乎所有学术领域，有关“交往”的研究更是诸多学科的必然课题，并形成了独特的“交往理论”、“交往学”，在哲学史和科学史上甚至还发展成为“交往理性”。“交往”在西文中近义词有“互动”（Interaction/Interaktion）、“交通”（traffic/Verkehr）等。马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中最早提出“交往”概念时，使用的就是“Verkehr”。但是，他们是在极其广泛的意义上使用这个词的，从而使之包括了个人、社会团体、许多国家的物质交往和精神交往，大大突破了我们今天所理解的“Verkehr”的内涵。所以，他们得出这样的结论，即共产主义乃是“交往形式本身的生产”。这提法，既有其内在理论逻辑性，但也不排除他们巧妙地利用了“共产主义”（Communism/Kommunismus）与“交往”二词之间在词源上的亲和性，即前缀“Co”。由这种亲和性不难发现，“交往”强调的不是“相互”，而是“共同”，旨在通过使用符号（包括前符号、符号和元符号），来协调大家的行为和举止，以求得沟通和共识。这里有三种不良倾向应予防止，即信息论的还原（把交往看成是简单的信息交流），互动性（主体间性）的还原（把交往归结为互动），以及排斥认知的倾向。正是在这个意义上，国内学术界一般认为，把“Communication/Kommunikation/Kommunikacija”译成“交往”比较能反映其历史内涵和当下意义。从社会史和文化史角度来看，哲学和科学全面从事交

往研究滥觞于19世纪末到20世纪40年代，即现代资产阶级社会和文化在全球范围内征服了“前资本主义”或“传统”社会和文化之后(从皮尔斯和索绪尔直到莫里斯)，以及苏联开始向社会主义过渡（从巴赫金直到罗里亚)。但是，直到60年代至80年代期间，“交往”概念才全面形成，交往研究才完全走向思想上的公共化，政治上的国际化和学术上的整合化。追溯科学史和哲学史，交往研究主要有三种路线，即自然科学－进化论的研究传统和马克思主义的研究传统以及转向语言实用主义的意识哲学、自我意识哲学甚至精神哲学的研究传统。从某种意义上讲，所有这三种路线都是对黑格尔所提出的意识与自我意识问题的回应，或者说，是对传统的主－客体关系的解释。自然科学－进化论的研究传统着重探讨生物交往现象，以及这种交往与社会交往之间的区别。该传统“基于这种或那种意识或自我意识”，来追问其解释原则，但又不回避意识和自我意识的起源和发展问题。这种解释原则对待“交往”的确有机械主义和物理主义之嫌。不过，扬弃自然科学中这种传统的还原论，目前已经日趋明显。马克思主义则提出一种普遍性的生产与再生产理论，用以克服纯主观性的唯心主义交往观和纯客观性的还原主义交往观。在这一理论中，交往问题与交往形式问题是同一的。个人之间的交往是生产的前提，而交往的形式又是由生产所决定的。因此，交往与生产之间形成互相制约的关系。物质生产与物质交往如此，精神生产和精神交往亦然。但是，马克思主义同时强调精神生产和精神交往具有特殊性，这是由其特殊中介所决定的。依照他们的看法，研究社会交往旨在揭示被他们界定为整个社会生产过程中的交往形式的所有那些中介环节。其中，专家文化的交往形式，诸如科学、文学和艺术、哲学和伦理学，一句话，语言，及语用的地位比较特殊。最后，马克思主义把共产主义理解成“交往形式自身的生产”，并且认为，交往手段的革命和工业革命具有同等重要的意义。马克思主义交往观中的中介问题后来被巴赫金小组和以维果斯基为代表的苏联社会文化学派加以阐述和发挥。巴赫金认为，“交往”是任何存在的基本方式，“交往”的具体表现就是对话，对话是“已在”与“未在”之间的不断转换。维果斯基他们则致力于研究思维（认知）如何成为语言，及通过使用符号而进行的社会交往即语言，又是如何成为

话语性思维的。至此，马克思主义交往观已经随着语言学转向而被彻底地本体化。意识哲学的研究传统主要包括两个部分，即实证科学和意识形态批判。这一传统一开始便把自己与经典资产阶级思维方式划清界限。因而，有关“交往”的研究则主要围绕着克服客观主义（即古典自然科学和马克思之前的唯物主义）和克服主观主义（尤其是德国唯心主义）以及克服黑格尔的主客体辩证法而展开的，形成了五彩缤纷的交往观，有符号学的（皮尔斯）、语言学的（索绪尔）、符号-互动论的（米德）、对话主义的（布伯）、哲学人类学的（普莱斯纳）、存在主义的（雅斯贝尔斯）、解释学的（伽达默尔）、先验实用主义的（阿佩尔）等等。事实上，马克思主义的研究传统与非马克思主义的研究传统，即意识哲学的研究传统之间始终进行着深入的“交往”，这恐怕是“交往”范畴席卷一切的最好佐证。哈贝马斯有关“交往”的综合性尝试，即“交往行为理论”即是其集中反映。哈贝马斯的“交往行为理论”，无疑是当今世界上有关“交往”的最重要的理论综合尝试。在该理论中，哈贝马斯提出并阐明了以交往为取向的理性观。换言之，他一方面希望用“交往范式”取代马克思的“生产范式”，另一方面指望用“交往理性”代替意识哲学以主体为取向的传统理性，从而实现双重超越。根据哈贝马斯的理解，交往理性要求主体以语言为中介，进入互动状态。其中实际操作的应是交往行为，才能保证主体平等参与。关于交往行为，哈贝马斯指出，它“是这样构局的：种种理解行为把不同参与者的行为计划联结起来。……理解过程以一种意见一致为目标，这种一致依于以合理推动的对一种意见内容表示同意。意见一致不能强加于另一方，不能通过处置加于对方；明白可见地通过外在干预产生的东西，不能算做达于意见一致。意见一致是基于共同的信念。这些信念的产生可以按照对一种建言表态的模式来分析。只有当对方接受其中包含的提议，一个人的语言行为才达到成功”。继哈贝马斯之后，“交往”研究之风更是势不可挡，最有发展前景的当是社会学和诗学两个领域。社会学探讨“交往”其来有自。诗学接触“交往”虽不陌生，但也绝未深入，建设“交往诗学”已成当务之急。

交易（Trade）　交易是一种双边交换行为。通常有两种交换类型：(1) 通过某种货币为媒介，买卖行

为是关键因素。(2) 物物交换，即两种物品或服务之间不通过任何媒介或货币进行的交换。礼物交换是否包括在交易的范畴内是有争议的。交易是一个不易界定的概念。人类学家有特殊兴趣的交易形式是“远距离的”和“顺线而下的”。远距离交易即从物品的原产地将物品运走。交易远征是普遍的形式，在古代近东有这种交易远征的大量考古证据。交易双方中的一方拥有武器的优越性就能够对交易强加某些条款，这种情形如同部落之间的情形。另外一个从远方获得物品的方法就是可广泛见于民族志记载的被称为顺线而下的交易。指物品从一个地方群体转到一个邻近的地方群体中交易。物品是包含在同一个交换过程中的，每一种物品相对于他者的相对价值在于其对远方的有用性。人人平等的小社会有一整套的交换系统，通过这个系统，物品交换可达到非常遥远的地方。交换可以定期集中举行，也可以按周期择期举行。这些交换有时被称为“交易”，有时被称为“礼物交换”，这两种概念的区别标准至今仍不明晰。如当今太平洋特罗布里恩群岛的“库拉”交易的一个重要部分就是为旅游者与当地人交易而组织的，这与当地社会传统的“库拉”价值观是大相径庭的。较大的社会中，尤其是存在社会分层的社会中，通过在不同政治实体之间的边界处建立贸易港实现交易。为了保证交易进行，政治实体内部通过设置法律机构等来制定和强化地方性的合同法规，如地方性的度量系统等。交易使人们能够在当地获得外地的物品或服务，实际上所有的人类社会都已卷入这样的交易之中。在这种扩大当地人获取外来物品和资源的作用中，交易可以增进当地人管理环境的能力。此外，还可起到与相邻社会保持和平社会关系的作用。

角色〔Role〕 从最简单的意义上讲，角色指的是社会成员在其日常生活中所从事的社会活动类型。因此，作为子女、学生、歌迷、伙伴等等都是一种角色。而且，一个人可以先后或者同时具有数种角色身份。关于角色的探讨，存在着两种理论趋向。在结构主义社会学看来，一种角色就是一种固定的类型，对这种类型的行为预期决定了这种角色的具体内涵。这种预期包括一系列规范和价值观，这些规范和价值规则决定了担任这种角色的个人应当如何行为处事，如果个人没有合适地按照这种角色规则行事，就必将受到某种形式的惩罚。因此，

作为一个“教师”，就意味着必须掌握一定教学技巧以及积累教师所必须掌握的教学知识，遵循教师道德，处理好同学生和同事之间的关系，对自己从事的教师职业充满热情和尊重。社会化也因此被视做个人为了担当某种角色而作准备的过程。在符号互动论者看来，角色是流动性的，实际上是某种协商的结果。这种理论奠基于乔治·哈勃特·米德(George Herbert Mead)的著述，他认为我们只有通过想像性地充当他人的角色，才能够充分认识和履行我们自己的角色。一个角色，部分的是我们自己的自我理解或者自我识别，而同时还包括对他人行为的回应和参与。教师的角色并不是孤立的，用米德的术语来说，他只有同学生的预期行为相联系起来，对他们的实际反应作出回应才“建立”起来的。每个教师都可以通过自己与他人不同的方式来履行自己的角色。因此，米德将角色视为一系列同个人行为和态度有关的外在行为姿态。所以在米德看来角色的概念意味着对相互行为的理解和回应。同角色密切相关的两个概念是“角色冲突”和“角色距离”。当一个个体难以协调好自己同时担任的两种角色，或者两个团体对于同一个角色的意义产生了不同理解并且难以调和时，就会产生角色冲突。“角色距离”是由格夫曼（Goffman）在1959年提出的，指的是一种角色的行为者离弃自己所承担的角色的程度，并且在行为者来说他是有意识地、为了达到特定的目的才担任这种角色的。

教条主义者（Dogmatist） 是一个奇怪的词汇，因为现在它被广泛地应用于政治背景中暗示根据一套特定的思想来行动的一群人、一个人或一种态度。总是表达对这种政治行为或态度如此拘泥于一种思想的无益和荒谬的不赞同。这个政治术词从最初的意义上已经发生了重大的转变，19世纪初，它被引进法语用于评述企图调和两种极端立场的党派，而且这种教条主义者的企图令人觉得仅仅是一种纸上谈兵，它并不具有对立双方真实利益和思想的实际理解，可以说最初的教条主义者力图介入现在被称为教条主义的两者之间进行调和。这种无迹可寻却又在19世纪初确立，盛行于20世纪中期的转变的发生可能基于教条（doctrine）一词在意义上从指某种教义的本体（中性或褒义）到一种抽象的、变动不居的立场转变。这种转变特别出现在有关理论立场方面、并且在19世纪期间很大程度

上转向了政治学领域。17世纪以来带有中性或褒义色彩的训示或教导(indoctrinate)和灌输(indoctrination)两个词汇衍生出贬义，并且现在和教条主义者一样完全成为贬义词，去读晚至1868年的作品是令人奇怪的，在马克·帕蒂森(Mark Pattsin)的书中说："哲学只能被一个大师灌输(indoctrinated)给人们"。在我们的教导(teaching)和你们的灌输(indoctrinate)之间，一个区别明显地出现了，这个区别与一种不确定的在运用中具有贬义倾向的含义有关。同时，教条主义者的现代意义还取决于它与专业化术语实用的(sensible)和实际的(practical)对立，而且更具意味地经常与实用主义的(Pragmatic)相对立。在(我的)思想和原则(principles)与(你的)空想(ideology)和教条(dogma)之间的区别是紧密联系的，由于基于各种原则和立场上赞同或反对现存社会体系统治的运动和思想的发展，这种区别的形成已经具有重要的意义。教条主义者的训示已经被有原则的(principled)和无原则的(unprincipled)政治规划和行动在专业化的运用中区别使用。

阶级(Class) 阶级是划分社会群体的方式。马克思主义剖析的社会结构中，从历史中发展出的社会生产和组织方式决定了社会资源的拥有和分配。这些不同的社会生产与组织方式是通过对欧洲社会历史的考察和阅读而形成的。资本主义的经济生产和分配方式的特点是生产工具(资本)所有权的不平等，通过对剩余价值的剥夺，使社群中另一部分人－有产者或资产阶级－掌握生产工具的可能性被排斥掉。这样的社会形成的是资产阶级和无产阶级的对立。在马克思主义的阶级分析里面，这种对立是某种历史发展的必然。从后殖民主义的角度来看，阶级分析本身的问题在于，即使资本累积与流通的公式真的适用于不同的文化与社群中，它仍然无法解释在殖民社群中出现的另一种具有帝国主义味道的迷思(诸如对国族的身份认同)，这些迷思是由受殖的社会重新运用各种文化论述而生产的。文化论述的生产与缔造的知识/权力不一定依据经济结构的形式而构成，阶级分析在这方面与性别、种族等分析范畴同时是互相参照的概念。现代意义上的"阶级"一词以及相关的对特定阶级的称呼是在1770年到1840年间发展起来的，那也是英国工业革命决定性地重组社会的时期。阶级取代此前表示社会划分的词如等级地位(rank,

estate, degree)、阶层次序（order）等，与这样一个日渐明确的意识有关：社会地位是后天造成的而不仅仅是继承得来的，而早先的这些词都属于一个社会地位由出身所决定的社会。改变社会意识的，不仅是个人增加了的流动性、而且是一种新的社会感，正是这个特别的社会系统制造了新的社会划分。这种意识被工业革命中的经济变化、美国革命和法国革命中的政治冲突所大大强化，在这样的压力下，“阶级”的新词汇开始取代旧词汇。但这是一个缓慢的不平稳的过程，主要因为阶级不仅是表示特定的社会划分的术语，也是一个一般性地用来归类的词，两种用法相互交叉。在此期间发展起来的阶级词汇包括：下层阶级（lower classes)、中等阶级(middle classes)、上层阶级（higher classes, upper classes)，在这个划分方式里旧的等级制因素是很明显的：其中，“中等阶级”是作为一个越来越具有自我意识、自我指认色彩的词，插在有头衔或地位的人与平民百姓之间。它的前身，“中等状况的人”，被认为一般是和善的和刚毅的。带着庆祝的意味，“中等阶级”将自我描述为大不列颠的光荣，集中了财富与智能。而在关于政治、社会和经济权利的激烈争论中，阶级也被以另一种方式来使用 – 潜在地与贵族相对立的生产阶级或有用阶级（productive or useful classes)，作为政府的民事、军事、宗教代理人的特权阶级（Privileged class)。这原是对法国术语中“民众”（the people）与“贵族政府”相对立的描述，经翻译而在英语里被广泛采用。中等阶级，以及相当不同的、稍后将自己描述为工人阶级（working classes）的人，都采用了有用或生产阶级的描述，以区别和对立于特权或有闲阶级。到了19世纪40年代，“中等阶级”和“工人阶级”都已成为常用的术语。但这两个经常拿来作比较、区分的术语，却是从相当不同的划分模式中产生的。“工人阶级”指出卖体力劳动、挣雇佣工资的人，所表达的是经济关系；而从事非体力劳动、挣固定薪水（salary）的文书行政人员和管理者，则通常在“中等阶级”一词下联合起来，表达的是相对的社会位置以及由此而来的社会差别。他们的交迭在于处于同一种经济关系之中，出卖和依赖自己的劳动。阶级一词持久的含混也主要在于，它既用来表达基本的经济关系，也用来表示描述性的社会组合（social grouping)；而按照经济关系划分的阶级，可能是一个类别（category）（如工资劳动者），

也可能是经历一个过程才形成的(formation)(如工人阶级)。马克思主要是在后一种倾向上来谈论阶级的，阶级意识显然属于一个形成过程，而阶级斗争、阶级冲突、阶级偏见，等等，依赖于已形成的、尽管可能不稳定的阶级的存在。在当代关于阶级的讨论和争议中，上述各种意义都存在，且没有仔细区分。因此，有必要重述一下这个词的意义范围：(1) 群体(客观的)；不同层次上的社会或经济的类别；(2) 等级：相对的社会地位；由出身或个人流动而来；(3) 形成之物；认识到的经济关系；社会、政治和文化组织。

阶级意识(Class consciousness) 在马克思主义理论中，阶级意识指无产者自我理解为一个阶级－无产阶级的成员。马克思将阶级分为自在的阶级(class in itself)和自为的阶级(class for itself)。自在的阶级是由共同的经济地位决定的社会群体。自为的阶级是指其成员集体地意识到这种决定作用和他们在经济、社会结构中的位置，并由此意识到他们在社会变革中的真正利益。自为的阶级因此是拥有了真正的阶级意识的群体，将能够摆脱意识形态的幻觉和错误意识。对马克思来说，在资本主义条件下，由于生产的日益集中化，个人主义的主导观念对受压迫的无产阶级来说不再有意义，因此可以达成从自在的阶级向自为的阶级的转化。非马克思主义的社会学理论也可能使用“阶级意识”这个术语，但定义没有那么精确和集中。它可以是指个人对他的阶级地位的感知以及他们表达这种意识的方式。因此，阶级意识的要素可能包括个人自我认同于某个特定的阶级，因此接受作为一个阶级的标签，例如“工人阶级”，或意识到另一个阶级(雇主、管理者)构成了自己的对立面。

结构(Structure) 结构指组成一个整体的各个因素之间稳定的相互联系。从这个意义上讲，任何事物都有其结构，如微观世界有原子结构、基本粒子结构，宏观世界有天体结构，人类社会有经济结构、政治结构，思维有逻辑结构，等等。具体科学研究各种事物的具体结构，人类学主要研究人类社会结构。人类学家所说的社会结构一般指社会关系或某一群社会关系，指社会文化现象内部或它们之间的联系。比如拉德克利夫－布朗(Alfred Reginald Radcliffe－Brown)所定义的结构，“是指在某个较大的统一体中，

各个部分的配置或相互之间的组合"，人类是由复杂的社会关系网所联结着，社会的结构就是指这些实际存在的各种关系。他的社会结构指的是全部社会关系的总和。他从现实的具体的共同体（部落、民族、国家）出发，研究共同体的结构。这是实际的社会关系，能够看得见的实体。而列维－斯特劳斯（Claude Levi－Strauss）则认为社会结构与实体无关。按照列维－斯特劳斯的意见，结构一词并不是指经验实体，而是建立在这种经验实体之上的模式。因此，列维－斯特劳斯心目中的"社会结构"和一般所谓的"社会关系"断然有别。他认为后者只是素材，而"社会结构"则是由此类素材所构成的"模式"，是在实际的社会关系中所想像出来的抽象的形式。因此"结构"一词不如说就是指方法学上的某种门径。其次，成为模式的结构必须具备下列的要求：（1）结构呈现一种"体系"的特征，其中任何一个元素的改变，必然会引起其它元素的改变；（2）任何特定的模式都应该有制约某些同类模式变化的可能；（3）如果模式的一个或更多的元素受到某种改变的话，那么它的有关性能就可以预示模式将如何反应；（4）构拟的模式应该便于对所有观察到的事实立即作出易于理解的解释。以此"结构法"，列维－斯特劳斯对人类的认知和心理过程、亲属结构、社会组织及神话进行了深人的研究，试图在不同的文化类型中寻找共同的"结构"，寻求人的认识模式与文化现象之间的联系。

结构主义（Structuralism） 结构主义是一种方法，一种美学－分析模式，人类学家列维－斯特劳斯（Claude Levi－Strauss）对此进行了完整、精细的描述，是20世纪人类学的重要流派。列维－斯特劳斯的结构主义理念，大部分直接源自索绪尔（Fredinand De Saussure）和雅各布森（Roman Jakobson）的结构语言学、莫斯（Marcel Mauss）等人类学家的结构思想和心理学的深层结构理论。列维－斯特劳斯把各种文化视为系统，认为应从混乱的文化现象中找出其结构关系，这不是实际存在的社会关系，而是隐藏在实际社会关系背后的深层结构。它不能被直接观察到，只有通过文化人类学家建立的模式才能认识。他提出了两种模式：（1）有意识模式，即社会成员能够意识到的社会或文化的表层结构，具体指本族人根据自己对本文化的认识而向人类学家提供的情况。（2）无意识模式，即隐藏在社

会文化表象之后，没有为社会成员所意识到的深层结构。在社会文化现象背后真正起作用的是人们这种深层结构中的下意识。所以，他主张通过纷乱多变的社会制度、风俗习惯等表层，去探索在不同时空中存在并发挥着作用的真正结构体系，以认识、解释社会全部现象的总原则。列维－斯特劳斯首先将他的结构方法应用于主要在澳大利亚、南亚和东南亚及一些“优先婚制度”中的“基本亲属制度”分析。他认为，小规模社会里这些婚姻交换制度的结构规则有着宗教整合的意义。结构方法至少是使那些人口减少、破碎的文化重建概念体系的方式。在更广泛的意义上，对神话的结构分析是要从神话里变化的情节中人物的意义获得通往神话结构的逻辑和潜在的人口。在更哲学的层次上，列维－斯特劳斯成为法国思想界的关键人物，挑战战后初期的存在主义，他声称语言和文化等现象不能被英雄人物的愿望和个人或政治集团的意志轻易改变。这个凌驾于历史特性之上的争论也为“结构马克思主义”的出现和后来的所谓后现代主义者的产生奠定了基础。评论者认为列维－斯特劳斯的杜撰有两面性：一面是科学的，致力于开启思维的其他模式；另一面是一种情感上的补偿，对被破坏的文明进行复生。

进步（Progress） 现代社会对进步深信不疑，其基础在人的理性，深信透过科学与技术便可掌控现实。在进步的旗帜下，建国运动迭起，而其日趋迎合经济规律及其法规，便体现这渴求进步的欲望，进步的信念逐渐成为一种现代使命。进步的信念，令人憧憬未来是充满希望、丰足、自由、公平，但这美丽口号的核心却往往是种族中心和阶级严分，换言之，是一堆抽象概念组成的乌托邦：单一、线性、科学、金钱。为抚平求进不落伍的焦虑，第三世界纷纷以西方国家为模型，如巴西的旗帜写上“秩序与进步”的字句，在19世纪末又成为墨西哥独裁者巩固国族政权的口号。20世纪中叶，欧美中心话语将不文明、没受“教育”、落后的地方重新命名为欠发展（underdeveloped）。在进步的信念下，古老传统被定为非理性、非科学，甚至一文不值。原来悠长的传统文化，使普通人在面对市场、工业、国家的时候，还能保留自尊与自信。但是，在各种的压力下，普通人逐渐与土地割裂，放弃祖祖辈辈留传的智能，沦为工业的工人、市场的消费者、国家的市民。

进化论（Evolutionism） 社会进化论是社会科学历史上最重要的理论之一。19世纪，社会学和人类学的原理被广泛应用于研究人类社会的进化。大多数社会进化论者认为社会进化指的是体现某种定向性或直线性结果的社会变革。而且，一般认为它不仅涉及程度或范围的改变（量变），也包括社会类型的改变或某一附属部分的改变（质变）。关于社会进化的许多理论都关注对社会质变结果的分类和解释。还有一种常见的推测是进化论以社会一定进步阶段的既定结果为前提，否认社会生活中的倒退甚至长时间稳定的可能性。但是事实上，大多数进化论提出了赋予历史某种开放特性的富有弹性的分类，也同样把社会的连续和倒退作为应当加以解释的重要社会现象。19世纪下半期，对进化论学说影响较大的有斯宾塞（Herbert Spencer）、摩尔根（Lewus Henry Morgan）、泰勒（Edward Burnett Tylor）和马克思及恩格斯。斯宾塞的进化论则是一种社会是从一种无条理的同质性向有条理的异质性社会进化；摩尔根提出人类社会进化分为野蛮、蒙昧和文明三个阶段；泰勒更加关注于精神和观念层面的进化，尤其是宗教；马克思和恩格斯与前人相比，向不同方向发展了进化论。包括生产方式进化，提出以生产关系来标识的四种社会类型：原始共产主义、奴隶社会、封建社会和资本主义社会。19世纪90年代，出现了反进化论思潮。人类学界以博厄斯（Franz Boas）为首的历史特殊论对进化论展开了批评。然而，半个世纪之后，许多学者进行了复兴进化论的运动。如柴尔德（V. Gordon Childe）的城市革命，怀特（Leslie White）将人类文化当做整体运动，斯图尔德（Julian Steward）的普遍进化论，萨林斯（Marshall Sahlins）和塞维斯（Elman Service）的政治进化论，及哈里斯（Marvin Harris）提出的人口压力和环境恶化将导致人们去遭受最终的能源耗尽，等等。当代许多学者认为任何类型的进化理论都是缺少信度的。尽管许多社会科学家强烈地批评进化论，在人类学的分支学科考古人类学中，还是普遍接受进化论的。在社会进化研究中的关键问题和争论的中心问题可能是进化所涉及的定向性的程度。近年来，人类学家和持历史观的社会学家都开始怀疑进化理论。另一个社会进化研究基本问题是适应。“进步”也是进化论的一个基本概念，它显然已成为社会进化论历史的基准。

禁忌（Taboo） 指与原始宗教观念相联系的对特定的物、人或行为的限制和禁止，普遍存在于原始民族中。这个词源自波利尼西亚，在那里禁忌起着重要的文化作用，但这种观念是普遍的。原始人认为触犯了某些事物或作出某些行为就会遭受危险，甚或危及整个社会，因而禁止接触某些事物或作出某些行为，于是就产生了各种禁忌。通常，禁忌包括不能吃某种食物、不能触及国王或贱民、不能接触尸体和不能与某些人有性关系。“禁忌”这一概念本身具有双重含义，神圣的、崇高的和禁止的、危险的。而违反禁忌，不仅是一种罪行，更是一种亵渎行为。违背禁忌常带来某一特殊的超自然的惩罚或一种普遍的灾难。禁忌常存在于那些有特殊社会地位的人和处在社会边缘的人之中，例如统治者、贱民和隐士。处于社会转变时期的人，如新人会者和新作父母的人，常被要求去遵守许多特殊的禁忌。道德、宗教和法的根源皆可追溯到原始禁忌，文化人类学家、历史学家、社会学家和心理学家对这种现象都进行过解释。20世纪初，用心理学观点解释禁忌现象最典型的观点是由德国心理学家冯特（Wilheim Wundt）提出的，他认为，哪里有人类最原始和最持久的欲望，哪里就会产生禁忌。弗洛伊德（Sigmund Freud）认为冯特的看法不全面，他认为对神灵的恐惧是第二位的，禁忌产生的主要原因是由于每一社会成员的无意识中都有反社会欲望的需要，这些欲望破坏着社会的统一和团结，因而节制是遵守禁忌的基础。禁忌的出现正可以有力地说明无意识中乱伦欲望或俄狄浦斯情结的普遍性。其他人类学家也提出了各自的见解，如弗雷泽（James Frazer）把禁忌视为原始无理性的表现，是一种对原始人想像的对超自然危险的防范；功能主义者认为禁忌存在有其合理性；迪尔凯姆（é mile Durkheim）把它视为一种保持神圣与世俗差别的方式；拉德克利夫－布朗（A. R. Radcliffe－Brown）则认为，禁忌是强调一定人和物的社会重要性的一种机制；玛丽·道格拉斯（Mary Douglas）认为，当某些人和物不能纳入所在文化的标准符号分类时，就会成为禁忌。某些流传范围很广的禁忌，也已引起哲学和生物人类学家的兴趣。例如，社会生物学家一致认为普遍存在的乱伦禁忌是为了避免基因缺陷的生物机制。而弗洛伊德宣称乱伦禁忌是人类社会的奠基石，列维－斯特劳斯（Claude Levi－Strauss）用避免乱伦的规则阐述他所提出的婚姻是

交换女人的理论。他认为，原始文化的优先婚配和婚姻禁忌，使妇女产生流动，并伴随礼物的交换，增加了这些社会成员之间的合作。婚姻交换构成社会结构的稳定基础。而产生婚姻交换的前提是乱伦禁忌。

经济｛Economy｝　　在博兰尼的分析架构中，经济/经济体并非今天的经济学所指称的根据节约（economizing）或节俭的（economical）等逻辑而运作的实体。相反，在博兰尼的分析架构中，经济/经济体指称的是一个不断变化生成的过程，它以各种制度化的形式作为条件，因此经济/经济体并非仅仅蕴含着现代经济学所指的极大化或最优化等逻辑，而是包含了各种丰富多样的文化/政治关系的整合形式（forms of integration）－互惠、再分配、交换和自给自足等。而经济学或历史学家所指的"经济体系"（economical system)，大概是依据经济/经济体当中最具支配性的整合形式来作归类。例如以再分配模式为主的现代经济/经济体被叫做社会主义计划体系，19世纪英国的经济/经济体则被称为市场经济体系。博兰尼从亚里士多德处寻找经济/经济体这一概念的起源，他认为尽管在亚里士多德那里，可以发现有关经济/经济体概念的原型，但历史上（至少在19世纪以前）并不存在现代经济学意义上的经济/经济体，换句话说，不存在一个独立于社群文化生活，纯粹以市场供求、极大化物质欲望和利润等逻辑来运作甚或可以自我调节的（市场）经济/经济体。只有在19世纪以后，所谓独立于其他社群文化关系的经济/经济体的观念，才逐渐形成。当中关键的分析概念，是嵌入（embedded）和脱出（disembedded)；对博兰尼来说，只有当所谓的经济/经济体逐渐脱出社会（society)，特别是脱出政治和政府系统，经济/经济体才获得独立的地位，而这一过程（或更准确地说是趋势）在19世纪的英国明显地浮现。不过，由于社会的自我保护机制，这种由嵌入转至脱出的"巨变"（The Great Transformation）并没有彻底完成。循着博兰尼认为土地、劳力（人）和金钱只能注定是虚假商品（fictitious commodities）的思路，我们甚至可以说这种"巨变"将永远不会彻底实现。不过，尽管博兰尼曾直接指出由经济/经济体嵌入到脱出的过程只能是一种程度上的转变，但这种分析上的概念仍有把经济和社会/政治/文化等所谓"非经济"的因素分隔开来的倾向，这招致了布罗代尔的批评。对布罗代尔来说，

历史上并不存在经济体与非经济体的分野，所有的社群活动既同时是经济的，也是非经济的（文化/社会/政治等）。循着这思路，我们或可推论，历史上并不存在博兰尼所说的“巨变”（哪怕是一种倾向和程度上的改变），现代的所谓（市场）经济，与以往的社会（包括原初部族社会）一样，也是包含了各种各样复杂的文化社群因素和关系，因此要了解其运作，便不能只从博兰尼所批评的形式经济学入手，而应该历史地分析具体的问题和处境。

经济人类学（Economic Anthropology） 经济人类学是研究人类各种社会的经济生活、经济制度及其演化规律的文化人类学分支学科。其开创者为马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski），他在研究了库拉交易圈后认为，西方传统经济学所谓的经济行为的目的－赚钱或获取使用价值的原则，在原始经济中并不存在；原始经济只是其他社会行为，如亲属制度、仪式行为的一种反映；原始社会的人们从事经济活动的目的是维持和完成人际间的社会关系和责任。经济人类学探讨不同社会中的生产、分配和消费过程。生产是开采资源并将其转变为有用物品和行为的过程，这些物品包括：食品、住所、工艺品和从图腾柱到金字塔的象征物。生计方式常被分为采集、狩猎、园艺、农业和工业几种类型。采集阶段人类使用简单的技术和工具。园艺是指对数百种驯服动物的饲养和驯化植物的种植，当时已开始使用铁制工具。农业总体上指农民的农业，主要种植一种或几种农作物，如大米、小麦和玉米。所有这些经济形态都使用技术和劳动力分工。分配是物品怎样从一个人转移到另一个人的过程。在最近50年，经济人类学主要关注分配而非生产。经济历史学家卡尔·波兰尼（Karl Polaryi）在该领域的影响延续了30年。他认为人类社会存在三种经济类型：互惠性交换、再分配和市场交易。他坚持马林诺夫斯基的观点，认为传统经济学理论并不适用于对原始社会或民族的经济研究。但也有些人类学家认为传统经济学理论可适用于任何社会，并认为这种理论的不完善可用经济学的基本理论为基础来发展或充实。而近来的主题一直是赠礼行为，代表人物是莫斯（Marcel Mauss）和马克思。他们认为所有的人类社会都存在交换，要研究的一个主要问题是如何进行物品和服务的分配。财产权是在从一个人到另一个人的交换中体现出来的，但它只是社会和经济形

态的一个方面。社会结构是经济组织的主要伴随物。通过劳动力的分工，社会出现了不同的生产单位和消费单位，财产成为法律上的单位，能成为个人的、家庭的、家族的、村庄的或政党的物品。这样，对一个社会经济的研究不可避免的要求对社会结构方面作清楚的划分。人口与资源的生产和分配的基本形式有很大的关系，与政治结构上的因素也有关联。关于技术、社会组织和人口是否为该系统的推动力一直是激烈争论的问题。一些学者认为不断增长的人口是改变技术的推动力，而技术反过来又允许容纳更多的人口。但他们没解释为什么一些社会特别是采集生计方式不能支持族群活动范围内拥有更多的人口。经济人类学这一领域越来越受重视，1981年4月该学科的国际性机构经济人类学学会成立，并召开了国际性的学术论坛会。

精神分析理论（Psychoanalytical theory） 由弗洛伊德（Freud）最早创立的关注人的内在精神结构及其相互间复杂关系的一种理论观点。精神交流系统产生于这样一种对于分析个体内部交流、动机、社会化和成长特别重要的精神母体。弗洛伊德特别致力于神经病的治疗，最初通过对他的许多患者的精神疾病的认识来增进治疗，事实上没有任何生理学依据而只是由此形成了心理学的源头。通过运用自由联想（取代催眠）和对病人所记的生活历程的解释，弗洛伊德构建了人类自我和人与外界关系的心理学功能的精巧模式。精神分析理论的核心是简单地假设冲动、欲望和渴求都被调整以得到满足。因此基本动机被看做享乐主义或追求快乐。失望（沮丧）产生于动机堵塞，动机堵塞产生出交替向寻求快乐的自我提出质疑的痛苦（pain）和自责（self－criticism)。弗洛伊德极富天才地提出这种经历经过压抑被从意识（consciousness）中消除进入无意识或变形为更虚无缥缈的事件－比如，通过内心的投影或象征系统（如在梦境中）因此无意识指称精神器官中未被组织的部分而且它导致了弗洛伊德标示为“本我”的形成。对自我的控制被分派给了意识或自我，同时通过社会化过程使其他人最终的内在化增加了对个人缺点逐步的意识，这种意识导致了更为重要的良心或超我的形成。构成弗洛伊德主义基础的精神分析理论由于简单化和诉诸感情以及对性冲动的过分强调而遭到非议。然而，应该记住这种理论毫无疑问地对考察符号、象

征和形象作出了重要的贡献。弗洛伊德也激励着后来的理论家建构他们更为重要的模式。比如，卡尔·荣格（Carl Jung）提出的“分析心理学”（analytical psychology）和阿尔夫雷德·阿德勒（Alfred Adler）提出的“个体心理学”，他们都是精神分析学的弟子，因为他们在一段时间的生活中与弗洛伊德来往甚密。更近一段时间，精神分析学已经通过杰卡斯·拉康（Jacques Lacan）的写作进一步风行。他对语言结构与无意识相关联的坚持在案文化研究中产生了深远的影响力，对性和性别在社会关系中的分析已经引起大部分女权主义者的兴趣，而且引发了对一些19世纪思想的彻底重写。

精英（Elite） 精英指社会生活某层面的领导小集团（例如文化精英），或者整体社会的领导阶层。一般认为，精英的成员比较齐一，而且不容易让外人加人。现代精英理论兴起于20世纪初，主要著作有Vilfredo Pareto（1963）、Gaetano Mosca（1939）等，这派理论与社会主义相反，辩称所有社会的分工，无何避免划分为精英（拥有优越的组织能力），和低下的大众。在理论层面上，精英理论显然与社会主义和马克思主义相对，其辩说领导集团在社会上的权力不必植根于经济方面。为了有别于从经济上界定阶级的阶级理论，精英理论提出另一种的社会分层与层级。从这方面看，C. Wright Mills（1956）说的“权力精英”就很有意义。Mills辩解当代美国是由统合社会三个主要层面即工业、政治和军事的精英所主导的。Mills揭露精英的特性及其对民主的不良影响，不像早期的精英理论那样高举精英必然性的旗帜。在文化研究方面，精英理论对大众社会理论影响巨大。精英理论假设优越的精英文化自然存在，但不幸备受当代大众传媒威胁与蚕食，或者说大众传媒并没有能力为精英文化效力。精英理论或明或暗以精英文化的标准判断流行文化，并且认为精英文化是很必要的。因此，精英理论往往忽略流行文化微妙与复杂之处。

K

客观性（Objectivity） 是一种以假定的无偏见陈述为特征的科学态度。客观性是自然科学的主题。传播学研究中的问题引起了致力于人类行为分析的理论家对自然科学客观性态度的仿效。当我们考虑到语言与思想之间错综复杂的联系以及对一个事件无数的感觉，那种对有一个“不在场”（out there）并等待被发现的永恒现实的假设被弱化了。努力尝试保持客观性，然而收效是有限的。通过寻求观察结果的一致性和调查者之间取得的共识，公共频道播出的事实依据被提倡，大多数初看起来似乎是客观的事实依据随后就暴露出不准确性和非决定性，在这方面实验室的实验也许是最普遍的例子，可不幸的是，大多数社会言论想当然地把实验作为公正的、真实的和客观的。

客体（Object） （Object）在皮尔斯看来，客体的意思是符号所指涉的东西，它的“所指”（designatum）在皮尔斯的“客体”（Object）与索绪尔（Saussure）的“所指”（signified）之间的不同常常被误解。“客体”也许是一个东西、一件事或者一个概念，外在于作为符号整体的表意系统－它是一个独立的存在。“所指”是一个精神概念与“能指”（sighifier）相联系构成符号，（sign）不能独立存在于作为它一部分的符号系统之外。

口头叙事（Orality） 以口头表达为特征的叙事，一种口语的重要性超过其他表意方式为特征的文化，通常与书面语（literacy）相对。口头叙事是指一种文化中可归因于在口语资源方面的投入而产生的生活方式的那些方面。这些方面包括：组织思想（神话）或知识（巫术）的正式手段或者与修辞及其他限制和传递意义的系统相联系的手段。在社会和个人意识的水平上，口头文化根本不同于书面文化的思想与马歇尔·麦克卢汉有关（Marshall Mcluhan）。对口语系统进行分析的构想已经盘据在社会人类学家们的头脑中许多年了，而且这种分析也许是理解列维－斯特劳斯用结构方法的伟大著作的最好途径，这些著作对西方关于神话的思想产生革命性影响，并且把分析神话作为适用于口语社会的推理方式。不管工业社会里的现实状况中书面语如何得到正式的提升和广泛运用，它依然得

与永恒的口语在重要的特定文化视域中共存，也许在儿童早期社会化的过程中这一状况体现得最为明显。

库拉圈（Kula） 库拉的概念是马林诺夫斯基根据在澳洲的田野研究材料的基础上发展出来的一个重要概念。在《西太平洋的航海商》（又译《南海舡人》）（Argonauts of the Western Pacific）这部人类学细致的田野工作的开创性著作中，他讲述了一种名为库拉圈的交换仪式在当地人的经济生活中的意义。库拉就是一种诸部落间广泛交换的形式。在一个固定的区域内有这两种物品不断地朝着相反的方向进行。其一是红色贝壳做的叫做索巫拉伐（soulava）的长项链，它不断地朝着顺时针的方向移动。另一种白色贝壳做成的叫做姆瓦利（mwali）的臂镯，则朝着相反的方向移动。这两种东西各朝各的方向行进，途中彼此相遇时，常被拿来交换。库拉宝物的每次移动，每次交易的各个细节，都要接受传统规则和习俗的规制而遵行固定的方式，有些库拉行事还伴随着精致的巫术仪式和公共仪礼。而库拉交易的基本规则有这样几点：（1）两个人一旦进入库拉，就永远在库拉中。（2）没有哪个人能够长期保有哪件东西。（3）个人因拥有宝物而产生的名望，才是他们的价值之源。（4）人们拥有的目的在于付出。（5）身份越高的人，义务也越大。（6）权势的主要表征就是富有，而富有的表征就是慷慨。库拉仪式中我们看到了一种跟经济有关的活动，它并不是一种偷偷摸摸的、碰运气的交换，而是植根于神话之中，既有传统法律支持，又笼罩在巫术祭仪之下的。它的一切主要交易都是公开的、仪礼性的，并且是根据一定的规则来进行的。至于这种交易的经济机制，则基于一种特殊明确的信用制度，它蕴涵了高度的互信和商业荣誉，而伴随库拉主体的附属性的次级交易亦然。库拉仪式隐含着一种互惠逻辑。这一逻辑的一个基本交换原则就在于，赠与礼仪性的礼物以后，时间不论长短，总要报以等值的答礼。但与此同时，在交易的时候，双方又不能够对两样东西是否等值加以讨论，更不能够讨价还价或者是斤斤计较。而且，答礼等值与否，那是要靠给的人来决定，绝不能够用任何的手段来加以强迫。当然如果说作为答礼的东西跟赠品不相等值，接受者便会很是失望，也很生气。但是并没有什么可以补救的方法，他既不能够强迫库拉伙伴做什么，也不能够完全地单方面地终止交易。应该强调的是，在马林诺夫斯基的眼中，原始人并非没有财产的观念，他们对于

财富的拥有与现代人一样的强烈，他们的习俗中有这样的观念，那就是拥有即是伟人，财富即是社会等级的附属品，同时也是个人德行的象征。因而地位和责任是相匹配的，可以说地位高而责任也重，这就是统治土人社会的最高的行为规范。

夸富宴（Potlatch） 由美国人类学家博厄斯（Franz Boas）最初给以细致描述，后来经由本尼迪科特（Ruth Benedict）再度解释的夸克特人的夸富宴仪式，一般都被后来的人类学家看成是一种再分配的经济制度。这种仪式比较明显地分布在美国西北海岸的印第安土著人中间，特别是包括特灵伊特（Tlingit）、撒利诗（Salish）和夸克特（Kwakiutl）这三个社群。这种制度现在还会在一些社群中看到，但许多社群对于夸富宴的理解只存在于记忆中了。在切努克人的语言中，“夸富宴”（potlatch）这个词可以翻译成“散尽”（give－away）这类的意思。在一次夸富宴的仪式中，地方上的首领会以看似非常浪费的方式，把他们所拥有的大量的物品和财产都拿出来分掉。在为当地人准备的各个阶段的人生礼仪中，每个家庭都要举行这类的大大小小的夸富宴，在举行这类宴席之前，他们都要尽力搜集食品和有价值的东西，如鱼、动物的毛皮之类，这些东西都会送给地方上的首领。在这类的宴席上，首领往往要比普通人拿出更多更好的东西来与和他竞争夸富的人争相散尽他们的财物。他们拿出和挥霍的礼物越多，他们在当地人心目中的地位也就越高。本尼迪克特从文化与人格的角度着眼，把这种“千金散尽”的夸富宴行为看做是一种“妄想自大狂人格”的结果。其他的人类学家则是从再分配交换过程（a redistributional exchange process）的角度来分析夸富宴仪式，他们认为，夸富宴是把一个地区过剩的物品重新分配给了需要这些物品的其他村社的人。哈里斯（Marvin Harris）则认为，在一个缺乏统治阶级的社会中，夸富宴的制度确保了物品的生产和分配的持续。通过精心准备的夸富宴宴席以及奢侈性的消费，这些首领在人们的心目中变成了他们的食物与安全的提供者的形象。首领之间的竞争消费，使得这一社区中的所有人都会受益，这种带有竞争意味的宴席促进了人们进一步努力工作和积累财富。而另一种很直接的解释是把慷慨的馈赠看成是获取尊敬的动机。一个人举办一次夸富宴很显然会带给他一定的声望，这种声望是与慷慨的程度成正比的。

这样的一种关系成为了有着夸富偏好的土著人的文化逻辑，即使有外来的因素影响，也不大容易改变。一个有典型意义的例子就是夸克特人的近代史。随着19世纪西方资本主义在全球的扩张，夸克特人也开始与西方人进行贸易。随着贸易的发展，夸克特人的财富逐渐积累起来。但与此同时，人口也因为由西方人所传播的一种不知原因的疾病而在大幅度减少，这些死者中间有许多就是原来发起夸富宴的人。后来只好决定社群里的每一个人都有权利发起夸富宴，一时间大家纷纷举办夸富宴，在夸富宴上慷慨地耗费自己的财产。因而即使随着贸易的增长，夸克特人仍是尽力地把积攒起来的财富和物品耗费掉以换取一种社会声望。在一定意义上也可以把夸富宴的制度看成是一种不同于生产经济的耗费经济，通过耗费，人们有机会重新反省人之所以为人的另一种可能性，在这一点上，中国古代管子所写的《侈靡篇》跟法国哲学家巴塔耶（Bataile）所提到的耗费逻辑有着异曲同工的效应。

跨文化比较（Cross - cultural comparison） 这是人类学中文化进化论者广泛使用的方法，运用传统的历史资料和第一手的民族志材料来提出和证明他们的理论观点。英国人类学之父泰勒（E. Tylor）率先建立起这种解释社会文化现象的方法论。他收集了世界上350个不同社会的资料，应用统计学的手段来决定社会制度中的某些关系（如亲属关系和婚姻模式）的重复出现，说明了文化进化是沿着有规律的遵循法则道路发展的。他还总结性地提出，曾经存在过一种文化的“母系”阶段，随后经过一个转换的混合阶段进化到“父系”类型。在此项研究中，其在统计学术语方面分析的单位或受项是文化特质。除了泰勒将比较法用于文化进化的研究之外，这种方法也可用于检验各种假说，这些假说试图解释文化中包含的普遍规律。在世界范围内进行跨文化的比较，遇到的难题包括界定或分离受项（特质）和完整地阐明统计结果的问题。有人类学家在批评泰勒的模式时提出的问题一直以来都在困扰着这种比较研究。其困难在于，在收集或比较文化特质时，什么才可以当做独立的或者具有代表性的作为标准的单元或组元呢？无法完整地给用以比较的特质下定义，这是关系到给“文化”或文化区域下定义的全局问题，因而也将使人们对于下一步的统计分析的有效性产生怀疑。在人类学领域

对跨文化比较作出很大贡献的默多克（Murdock）等人类学家也被这一问题所困扰，即如何判断什么样的东西才能作为分析的组元，这种判断不可能是别的，而只能是印象主义之类的问题。对可能会偶然出现的相互关系的估计，在统计学方法中是一个基本的要素；这种估计在分析标准组元和相似组元的关系时，也引起了一系列的问题；相似组元在有共同的遗传、发明和传播的情况下是可能出现的。运用计算机来进行比较复杂的分析时可以处理更多的资料组，这样一来可以探索地域之间的相互关系的模式和文化特质功能上的内部关联，以及发明和传播的问题。然而，这种只是考虑一群想像的特质而不考虑特质的历史背景的比较方法使它的解释价值受到了局限：它只是给我们一些在各种变项之中的、没有时间性的相互关系，而无法说明它们的历史发展。某些假象是关于文化的共同性或功能性特征的规律性重复的；人们常用世界范围内的跨文化比较来检验这些假说。但我们要注意的是，统计学相互关系中得来的因果性推论可能是有问题的，这样的资料可以作为一种因果假说的依据，但无法用做证据。这是因为某些假设在进行分析之前就被当做模式，这些假说也就预先决定了将要用做研究的各种变量。博厄斯提出的连续性区域跨文化分析是对跨文化比较方法的重要贡献。它是博氏对北美印第安群体在连续性区域内的范例进行神话学的比较研究之后所创立的。这种分析范例的形式，在特定的区域内取得材料，能够使分析控制在地理学、语言学和环境的各种关系里面。克鲁伯及其弟子们在进行这种研究时则是把社会作为分析的组元，比较文化特质的发明以便分成“文化的相似矩阵”加以辨识。这种研究也有局限性，因为研究者建立模式时也有某些先入为主之见，而且遇到从共时性资料中作出历时性推论的难题与困境。然而，这种研究在控制语言、环境和标准组元之间的其他关系方面有较大的可能性，使这种具争议的研究方法比起世界范围内的跨文化考察更为容易地实施。也有人类学家把这两种统计分析结合起来应用，由此使跨文化比较获得进一步的发展与提升。一是把文化特质当做分析的组元；二是将社会或“部落”群体当做分析的组元。默多克的《民族志地图册》由此又有了再分析的意义，可以用归纳法推导出文化区域体系，或是通过这种更讲究统计技术的复杂方法推出文化的“各组层位”来。在

类似的研究中，现在已经应用了不少新的统计学方法，去分析跨文化基础上的语言与文化的关系，并对有关文化与环境因素之间的关系的各种假说作出评价。人类学家不仅要进一步完善统计学的方法，而且要进行广泛的民族志研究以便建立假说，然后再用统计学方法去检验之。二者相辅相成，使得传统人类学的跨文化比较不断焕发新的生命力和研究成效。

跨文化研究（Cross – Culture Study） 跨文化研究是两个或更多的社会间的比较，也称泛文化比较。狭义上，跨文化分析是一个“全面文化”的方法－包括10个或更多的世界范围社会的系统比较。系统的跨文化研究在其他学科也很重要，如技术、政治科学和人口统计学。希罗多德（Herodotus）可能是所知最早的跨文化研究者，他在《历史》中比较和分析了许多希腊世界里的文化。19世纪，跨文化比较开始被进化论用来排列社会阶段，如摩尔根在其著作《古代社会》所做的那样。但这种比较是依据偶然的选择，而非样本，结论不能被统计意义上更广泛的理论所验证。泰勒（Edward B. Tylor）在对居所和礼仪与其他社会特征进行比较时，第一次作了真正的跨文化比较。高尔顿（Francis Galton）对此表示质疑，他认为，分布广泛的跨文化样本单位之间的相关关系可能反映功能关系，也可能是文化的传播和继承关系。共享历史的社会可能存在历史渊源关系，因而不能比较。这个争论后来成为著名的“高尔顿氏问题”，导致系统的跨文化比较研究消失了大半个世纪。直至默多克（George P. Murdock）恢复这项工作。从70年代起，研究者更多地使用精密的统计方法来控制“高尔顿氏问题”以及宗教多样性和群体意义等问题。跨文化分析使用连续区域的和世界范围的两种样本。前者对存在语言学联系的社会进行区域性的比较研究，重点探讨跨单一地区的传播过程，如北美印第安人的研究。后者对社会的研究通过利用世界范围内全面文化样本、寻求排除语言、历史上的联系，来表明它们彼此是独立的。两种方法都是有效的。大多数跨文化研究依靠二手材料。一个重要的来源是人类关系区域档案（HRAF）。人类关系区域档案是非赢利性的，是国际性的学院、大学和研究机构的合作。默多克指导的“跨文化调查”，始于20世纪30年代，1949年形成人类关系区域档案，并在耶鲁大学校园里落户。这是一个数据库，

是对大约350个世界范围的人类社会的民族志记录的系统化收集。人类关系区域档案缩微胶片包含了这些社会相关民族志资料的全部文本。另外，它根据默多克所编写的《文化资料大纲》规则编排，使得研究者能在700多个不同主题里迅速定位信息。这样，人类关系区域档案已经成为跨文化资料的便利来源。世界上超过300家研究机构有全部或部分的人类关系区域档案，计算机化更加拓展了它的用途。一些研究者用田野工作来进行共时性比较研究，即一组研究者用相同的或相近的方法集中关注于一组共同问题，其中最著名的是怀廷夫妇（John and Beatrice Whiting）的六文化研究，即对抚养儿童的相似性和差异性所做的研究。如果不能做共同研究，在各自独立的项目里，使用一致的方法论收集的数据并用单一的标准化的规则系统也能够进行比较研究。

L

劳动（Labour） 来自法语的labor和拉丁语的laborem，两者都跟工作、痛楚或麻烦有密切的关联。作为一个动词，labour起初是指耕田或在田里工作，其后涵盖其他的体力劳动工作和任何辛劳的工作，而labourer基本上是指体力劳工。自16世纪起，labour也指分娩时的阵痛。17世纪开始，labour除了指分娩的阵痛外，已逐渐失去痛楚的意味，但是仍带有强烈的艰难意味，而用于指一般社会活动的意思也渐见明显，并且具有一种抽象的独特含义。不过最重要的改变，是labour成为政治经济领域上的一个概念。因此，labour由一般指所有的生产工作，变为指一种生产元素，连同资本、土地或天然资源和企业家，合组成四个生产元素，共同生产商品。Labour这个新的专门用法源于对资本主义生产关系有系统认识。18世纪末开始，labour包涵了两种现代的意义：(1)在经济领域方面，labour这种活动被抽象化，成为一种抽象的生产元素。(2)在社会领域上，提供labour的民众被抽象化。自18世纪20年代起，在工人运动推动下，工人阶级身份认同产生，形成了一个社会阶层。在资本主义时代，劳工成本（labour costs）、劳工市场（labour market）、劳工关系（labour relationship），属资产阶级的用语，而工人运动（labour movement）和工党（Labour Party）则属另一阵营工人阶级。

理论与实践（Theory/Practice） 今天我们一般都认为“理论”与“实践”是一组对立的概念，并且相互规定。一般所说的“实践”有一种强烈的反教条的意思，而“理论”概念则失去了它的崇高地位，变得教条味十足。但是，作为一组政治哲学和社会哲学的范畴，“理论”与“实践”之间的关系可一直都是倒着个的，即“理论”一直优先于“实践”，这样一种张力关系的最终形成和全面深化尽管是资本主义生产方式出现和意识哲学独占鳌头而导致的结果，但我们还是必须从古希腊说起。首先看词源。“理论”在希腊文中原指一种观察力，它能够识别不可见的、经过建构的秩序，识别世界和人类社会的秩序；此外，它还能对神圣之物作沉思观照。“理论家”则是希腊城邦选派去参加公共节日和宗教庆典的代表。“实践”在希腊文中指城邦市民摆脱动物属性

而共处的生活。由此可见，“理论”和“实践”本来都是表示一种生活方式，一种实现人的本质的方式。只是前者有些超验味道，后者世俗性较强，但两者并无高低贵贱之分。但是，到了柏拉图和亚里士多德手中，“理论”与“实践”之间的和睦关系开始消失，逐渐出现强调“理论”的生活方式，而贬低“实践”的生活方式的态势。柏拉图认定“普通人永远不会成为哲学家”，而只有特殊人才能担当起哲学家的角色，因为哲学家在他的理想国中身居高位，非一般人所能奢望。哲学家高就高在他能过沉思性的生活，并在深思中与神接晤。因而，柏拉图实际上是把“理论”绝对化成一种近似于宗教的生活方式，一种拯救个体灵魂的特殊途径；世上的芸芸众生只能在“实践”中求生存。亚里士多德不像柏拉图这么激进。他一方面强调“理论知识”（ePis-teme）与“实践知识”（phronesis）的区别，强调严格科学，即“理论科学”的认识特权，而作为“实践哲学”的政治学和伦理学则不够精密，因而知识性不强。另一方面，亚里士多德又认为，“理论”尽管高于“实践”，但并不针对“实践”。真正跟“实践”相冲突的是“技术”和“制造”。以掌握“实践知识”为己任的“实践”科学，既不同于追求技术的理论科学，也有别于运用技能的制造科学，而是一种特殊科学，即它必须由实践中来，再到实践中去。尽管亚里士多德给“实践”以极大的独立性和自律性，从而让后来诸如阿伦特·哈贝马斯这样伟大的哲学家激动不已，但是，总而言之，“理论”由于其超验性，在古希腊哲学中一般被视为首选生活方式，因而优于政治家、教育家和医生等的“实践”生活方式。“理论”成了少数人进入真值领域的敲门砖。这种“理论至上论”到了中世纪还有变本加厉之势。现代哲学，尤其是现代社会哲学把“理论”从天上拉回到了人间。它一方面剥夺了“理论”与宗教事件的联系，使它失去原有的精神特征和超验意义；另一方面又把“理论”变成了一种社会特权，并在形而上学层面上强调“理论”优于“实践”。马克思主义之前，“理论”概念强大无比，坚不可摧。最早创立强大的世俗性“理论”概念的是霍布斯。他参照自然科学模式，试图把政治学和伦理学建立成为一门严格的科学，即一种社会哲学。这是一门奠定在培根“新工具”基础之上的，维科意义上的“新科学”。霍布斯之后，只有政治经济学还在为“实践”辩护，但成效不大。

整个资产阶级意识哲学（形而上学），从康德到费希特，直到黑格尔都强调过“理论”生活所具有的“纯粹性”和“独立性”，并用“同一性”和“总体性”从内部确立“理论”的优先地位。虽然资产阶级哲学中不乏像卢梭这样的仁人志士雄心勃勃地奋起反抗“理论”的垄断地位，就是康德和黑格尔他们也曾想方设法地削弱“理论”与“实践”之间的悬殊，但他们终究无法走出“理性”和“形而上学”的意识形态范围，最终充其量是想调和和遮蔽两者之间的差别，并未能寻找到一条解决问题的好出路。这一历史重任落到了马克思头上。他从批判的角度，把唯心主义辩证法来个底朝天，强调“实践”是第一位的，是检验真理的惟一标准。“理论”只能从“实践”中来，并最终从属于“实践”。我们对马克思有关“理论/实践”关系的经典论述早就稔熟于心了，这里只想强调一下《关于费尔巴哈的提纲》第十一条“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界”。在颠覆“理论”的地位，建立新型“实践观”方面所具有的纲领性意义。“理论”之于“实践”的优先地位被动摇之后，“理论/实践”关系沿着两条路线发展，一是非马克思主义；二是所谓西方马克思主义。非马克思主义哲学有关“理论/实践”关系的论述大概有这么几派：（1）把实践还原成技术－策略行为的“实践论”。这一理论在社会层面上把“实践”化约为理性化的劳动。这一理论的始作俑者是马克斯·韦伯，到了当代，帕森斯和卢曼分别从功能主义和系统论的角度对它作了发展和强化。（2）英伦三岛上的理性动机论。它关注的是不同社会集团中个体进行抉择背后的主导动机。这种理论总的而言是接续了亚里士多德的智能论，但前提是，人类必须放弃使用强力来解决问题，转而去论证和推算抉择的正确程度。休谟是该理论的祖师爷，代表人物有纽曼和摩根斯泰因。（3）实践哲学，主要活跃在德国范围内。它表现出向亚里士多德实践判断的解释技艺回归的愿望。他们打着恢复社会实践的实践维度的旗号，强调以普遍承认的合理论证为中介的个体选择。属于这一流派的有伽达默尔的解释学、阿伦特和里德尔的政治哲学以及阿佩尔的科学解释学等。西方马克思主义有关“理论”与“实践”的理论一方面同实践哲学有着某种亲和性，另一方面又显示出浓重的调和性和综合性的特点。这集中体现在它的当代传人哈贝马斯身上。

哈贝马斯的《理论与实践》一书从社会哲学的角度，对马克思主义及非马克思主义的“理论”与“实践”的观念作了历史分析，提出一种乌托邦式的现代社会行为理论，即他后来所说的交往行为理论，用以解决“理论”与“实践”之间千年难解之结。这种理论的最大特点是综合性和超越性。它不但综合了先前所有的“理论”与“实践”观念，而且要从普遍语用学的角度去克服“理论”的特权，通过对话（话语）来使策略行为和交往行为、“理论”与“实践”两大范畴协调起来，并强调“实践话语”，即“审美实践话语”的优先性，从而达到他超越西方整个意识哲学（形而上学），重建历史唯物主义的宏旨。葛兰西也有关于“理论”与“实践”的论述。他说：“假使也提出理论与实践等同的问题的话，那么，是在这种意义上：怎样以一定的实践为根据去建立一种理论，这种理论由于与实践本身的决定性的因素相吻合和等同，所以会加速正在进行的历史过程，使得实践更为同样，更为一贯，在所有它的因素中更为有效，也就是会最大限度地加强它。或者假使已经有某一种理论的立场，怎样组织为了使这种立场生效所必须的实践因素。把理论与实践统一起来是一种批判的行动，在这种行动中证明实践的合理性和必要性或理论的现实性和合理性。”我们从葛兰西这段话中不只看到经典马克思主义的影响，还发现他同哈贝马斯之间的微妙关系。

联姻理论（Alliance theory） 联姻理论是由结构主义人类学家列维－斯特劳斯（C. Levi－Strauss）的开拓性研究所提出，随后在其婚姻与亲属制度学说中得到进一步的发展。这种婚姻与亲属制度学说强调的是联姻结构和组织方面的重要性，而不是继嗣的重要性。在《亲属制度的基本结构》（The Elementary Structure of Kinship）一书中，列维－斯特劳斯论及联姻规则不同类型的结构特征和进化作用，从总体上阐述了联姻理论的主要内涵。他指出了“基本结构”与“复杂结构”的区别，前者具有明确的婚姻规则（如由亲属的身份来限定可以通婚的范围）；后者的婚姻伙伴是根据非亲属的标准原则来选定的。在《亲属制度的基本结构》第一版里，列维－斯特劳斯还没有明确地将婚姻和继嗣对立起来，反而把婚姻关系看做是进行妇女交换的地方继嗣群体间的关系。此后，在婚姻和继嗣理论间的争辩之中，才使联姻理论

的观点鲜明起来。持联姻理论的学者认为，那些明确的婚姻规则，并非指亲属范畴，而是指联姻的范围。近年来，人类学家已不再强调联姻或继嗣的重要性，而是去了解和认识不同民族中婚姻和亲属制度的经验性差异：有的民族用继嗣作为他们的基本组织原则；有的则是用联姻作其组织原则；还有的则两者兼而用之。联姻理论一直与结构人类学联系在一起，后者所探讨的主要课题是追寻社会文化体系中互惠和交换的逻辑关系。联姻理论和继嗣理论之间的论争，反映了人类学界英国经验主义传统与法国结构主义两个学派在人类学研究方法上的对立。故此，在20世纪下半叶，联姻理论成为英美人类学"反思"的一个重要方面。然而，相对列维－斯特劳斯而言，他在英美等地的许多追随者仍是经验主义者，他们的转变常显得别扭而不自然。而关于列维－斯特劳斯学说的很多争论，是由分析层次的混乱所引起的，也是由未能指出列氏和其他追随者各自目的之间的区别所引起。列氏欲在进行普遍的哲学概括，其追随者则试图在地区社会组织中找寻这些一般原则更为详细的效果。在人类学家的视野里，各种明确的婚姻规则不同类型的作用，一直是联姻理论一个重要的研究课题。由此来看，直接交换婚、母系交表婚和父系交表婚等等之类的正常模式，以及半偶族的"圈内通婚"或"互惠推迟"的作用，都不可能对现存婚姻制度作出充分的解释。实际上，婚姻规则和相关亲属称谓制度，与实际存在的某种地方群体换妻制，既有可能相符，也可能不相符。现代亲属制研究越来越清晰地表明，社会组织的特征在亲属称谓中的自行表征，即使可以根据婚姻规则的知识来推测出，但亲属称谓和婚姻规范的相互适应性与灵活性程度是很低的。这样一来，分析亲属称谓的正常特性，分析与同类称谓相一致的假设联姻模式的结构，均只是总体分析的一个方面。这种总体分析，必须对婚姻亲属制度里历史性变化和适应的可能性，对存在于任何时候多样化的、矛盾的和不一致的"理想模式"进行解释。现代联姻理论的另一个重要课题是扩大对婚姻联盟制度的研究，即可扩至那些明显没有明确婚姻规则的社会。在这些社会里，人类学家可以看到重复的或互惠的联姻形式，这种形式重复同样的组织原则，如同在称之为"基本"的制度里所见的那样。联姻理论受到来自传统继嗣理论和认知人类学心态分析两方面的反对。认知

人类学家用语义形态分析方法、以不同于联姻理论者的范畴术语，从相反的角度来解释亲属称谓。尽管如此，形态分析方法并不能证明这些分析者作为一个先决条件建立在其研究之中的基本假设，联姻理论在人类社会组织结构的探究中仍然具有不可忽略的重要意义。

列维－斯特劳斯（Claude Levi－Strauss 1908～ ） 1908年11月出生于比利时，自幼生活在法国。年轻时代曾热衷于地质学，这一兴趣后来被他对精神分析学和马克思主义的兴趣取代了。1927～1932年就学于法国大学法学系，并获得哲学教授资格。之后，他先后在法国某国立中等学校任教，在巴西圣保罗任教，回法国服兵役，在美国担任法国驻美国大使馆的文化参赞。1942～1945年在纽约“新社会研究学院”任职，1947年在巴黎担任人类学博物馆副馆长。1950～1974年在巴黎大学高等研究院担任指导教官，1953～1960年任社会科学国际学会会长期间，1955年发表了《忧郁的热带》而一举成名。1958年起，担任法兰西学院第一任社会人类学教授，1982年离位。列维－斯特劳斯与大多数人类学家不同的一点是：他在自然科学领域权威性杂志之一的Scientific American中也占有一席地位。他的主要作品有：《亲属关系的基本结构》(1949，博士论文)、《人种与历史》(1952)、《忧郁的热带》(1955)、《结构人类学》(1958)、《图腾主义》(1962)、《野性思维》(1962)、《神话学》Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ、Ⅳ(1964～1971)、《遥远的视线》(1983)等。从研究对象涉及的专业范围来讲，借用E．利奇（Edmund Ronald Leach）的话来说，列维－斯特劳斯作为文化人类学家，他的研究方法既是人类学的又是语言学的，是跨越不同专业领域的知识人，他将分析对象扩展到文学、政治、古代哲学、神学、艺术等众多领域。他的主要业绩也体现在亲缘结构、分类理论（包括野性的思考）和神话构造这三个方面，他穿梭于“谱系”关系之中，探讨的是象征性分类“规则”中的精神构造（不同于社会学的结构）。列维－斯特劳斯主要在巴西和澳大利亚的原住民。从承担法国文化这一背景来说，他是“远距离”的。在围绕理解与运用马克思理论的问题上，同时也作为他们各自开展研究的社会依据，列维－斯特劳斯接受了马克思在《政治经济学批判》中的基本观点，即“一种社会关系采取了物的形式……这种现象只是由于在日常生活中看惯了，才认为是平凡的、

不言自明的事情”。在列维－斯特劳斯看来，这种“日常的”、“司空见惯的”、“平凡的”不是一种深思熟虑的、有预谋的计划性行为，而正是这种精神状态构成了他们的“无意识”。列维－斯特劳斯认为：一旦社会生活的各个方面－经济、语言等等被表达为一些关系，人类学就将成为一种关于关系的一般理论。这时将有可能根据这个关系体系的不同的特征表现来分析各个社会；正是这些关系体系决定了这些社会的面貌。他试图揭示作为语言以及人与世界之间关系的基础的象征体系。列维－斯特劳斯的“二元对立”：感觉上的分类，如“螳螂/蝙蝠”、“老鹰/乌鸦”、“上游/下游”、“红/白”、“天/地”，对事物的这种感觉上的分类不乏其主观的、唯心的、甚至有些是荒唐的成分，尽管如此，在列维－斯特劳斯看来，它在科学思考的意义上，也是迈向合理主义的一个阶段。美感上的分类，如美丽的/丑陋的，这对分类本身来说也能够生产意义。理解层面的分类，如冷/热（社会结构）、生的/熟的（火的文明）、未培养的/被培养的（科学性）、野性的/文明的（知识性）、不易变化的/易变的（历史性），等等，这里的基本科学有几个重要特征：（1）它保持了人与自然的完整性。尽管这种分类奇妙，甚至不乏随遇而安的成分，但是事物的那种丰富性、多样性的全貌得以保全。为此人们要动员尽可能全面的考虑，这也从客观上帮助了记忆的构成。他们在现有的物质条件下，创造新结构，也就是说创造一种新的秩序。（2）与西方科学的思考并立的野性的思考的承担者也反映在一方是技师，另一方是巧匠。前者的工作是在科学体系的框架下的工作；后者是建立在他所处环境的关系基础上的技巧性工作。由此发展看神话中的图腾，澳大利亚的一个地方族群，一个“半族”认同蝙蝠，另一个半族与螳螂相关联。表面上看不出来有什么必然联系，但是实际上这两种生物都食肉并生息在树上。两者处于一个“盗窃”，一个“狩猎”的关系。人们也是以这种互补的对立关系组合。以此来考虑两个半族之间的关系。这本身也是一种巧匠的工作。我们不是看它可以食用等效用，而是看它背后的社会关系。人们对周围的自然环境和事物的关心表现在那种用符号来表现具体事物。这也是《野性的思考》研究中最为鲜明的社会依据。这里的知识性操作在于：半族和与它相提并论的蝙蝠之间没有任何相似之处，实际上相似的不是各个项，而

是各项之间的关系。"图腾制度支持的不是社会集团和自然事物之间的相同性，而是社会集团中反映出来的差异，以及自然事物所表现出来的差异之间的相同性"。这种相同性的整个体系可以从关系转移到要素之间的关系（认识层面）。虽然在物与种的问题上，感觉上的性质和内在的属性之间没有合理的根据，但是，至少在多数情况下，它们之间存在着事实上的关系。将这种情况一般化，虽然没有合理的根据，但是在相当长的一段时期内，它能够成为有效的操作。比喻与概念之间有一种媒介，它是符号。按照列维-斯特劳斯的说法，技师通过概念进行工作，巧匠则运用符号来进行工作。巧匠通过事件并组合它们来建构结构，科学家运用结构来制作事件。野性的思考按照列维-斯特劳斯的意味则是"第一"科学。野性的思考也好，科学的思考也罢，按照人工智能的角度来看，它都是一个操作知识的问题，即相似性以及人与自然种植之间的隐喻关系，它们之间的分类体系恰恰是科学思考的第一步。列维-斯特劳斯的《图腾主义》和《野性的思考》从他的研究风格和过程来看，是他亲缘结构的分析和之后的神话分析之间重要的中介，这使得列维-斯特劳斯的研究前后贯穿成为一条主线：可以纳入历史过程中进行讨论的人的思维的共时性问题。迪尔凯姆的理论中包含了追求历史性起源的起源论和追求功能的功能论，毛斯放弃了对起源的追求，在研究一种制度时，他把制度看做社会整体的现象，并且从中抽出隐藏在其中的原理。譬如他不从婚姻制度的表面现象讨论，而是把它看为女性交换，《赠与论》中提炼出"互酬性"的原理。对列维-斯特劳斯来说，毛斯的理论极为重要。R. 雅各布森的有关音韵论的划时代研究，对列维-斯特劳斯的研究也具有决定性，即从表达意识的语言现象出发延伸到无意识的社会、项与项之间关系的研究。列维-斯特劳斯从婚姻交换（初期）到神话结构（后期）的研究，均采用了"体系"这一概念，从而提炼出一般性法则。例如在他的《亲属关系的基本结构》中，他认为：婚姻是两个集团间以女性为媒介的沟通（communication）。它的交换形态有两个：一个是"一般交换"（单向性延伸的交换），另一个是"限定交换"（集团间封闭式的互换行为）。这里应当注意的是，表面上我们看到的是婚姻中交换的研究，但其中包含了人的活动中的一个普遍现象，近亲婚姻的禁忌这一人的

精神。这种对人的精神的追求，集中地反映在他的图腾崇拜和神话研究当中。列维－斯特劳斯并没有将图腾作为信仰来研究。迪尔凯姆和毛斯把根据图腾进行分类的操作看做是社会事实，进而挖掘社会组织中分类与图腾分类的一致性。列维－斯特劳斯不然，他不把作为野性思考的图腾放在社会结构中讨论，而是将它作为人类知识的一种逻辑。如前文所述，在这一点上，这是列维－斯特劳斯的结构不同于社会学意义的结构的关键所在，这为我们之后与布迪厄的理论进行比较提供了一个前提。这里有一个列维－斯特劳斯的论点，即"主知论"。在神话研究上，列维－斯特劳斯认为：神话并不是毫无意义的空论，它里面隐藏着向人们传递信息的寓意。神话在有限的素材中，不直接传递信息，而是通过各种各样的代码式的信息，不断地反复才能表现出来。这种寓意必须通过发现它的"编程"(code)，这种"编程"不是通过单线的一类神话，还要参照各种各样的"异说"才能发掘。这里重要的是解读"编程"。图腾与神话的研究哲学韵味极强，在列维－斯特劳斯的前后研究中起到了桥梁的作用，也使得他自己的研究生涯具有了一种体系的连贯性。在这部分研究中，他的一个主导思想是：欧洲社会中所见的科学思考与未开化社会中的那种野性的思考之间没有本质上的鸿沟。

流行文化（Popular culture）

Popular（流行）也是英文里一个复杂的词，一般说来它有这几层含义：属于一般大众；为了一般大众；为一般大众所喜爱的。在日常语境里，它通常是"好"的同义词，但这个意义是颠倒了早期具有贬损含义的用法。在原来的形式里，"流行"这个字眼是用来将"大众"与那些有名望、有钱或受过良好教育的阶级区分开来的一种用语。它的同义词是粗鄙、劣等、庸俗等。直到19世纪民主政治开始使用这个词，它才在某种程度上摆脱了贬损的含义。但它的复杂语义中仍然保留了许多历史的痕迹：如果我们说某事物流行，要么表示我们肯定它的价值，要么就表示一种否定的意思，完全要看你站在哪种人的立场。在文化研究领域，将流行文化简单地定义为吸引一般大众或最为一般大众所喜爱的文化，可能会掩盖它的用法的复杂性和细微差别。这个术语经常是作为一种文化形式的对立面或者同义语、补充词而出现。因此它的确切含义因语境不同而不同，比

如说，看它是相对于民间文化（fork culture）、大众文化（mass culture）还是高级文化（high culture）等等而言。另外，流行文化还可以用来指单个的文化产品，例如一支流行歌曲，或一群人的生活方式。在针对大众传播媒体的时候，大众文化和流行文化可能指称一样的东西，但体现了不同的取向。大众文化主要联系着三四十年代的大众社会理论和文化工业的概念，而流行文化则是50年代以来英国文化研究更愿意用的术语，它更重视大众的能动性。这体现在两个层面上：（1）当民众成为流行文化的生产者，流行文化就是工业时代的民间文化；（2）在更复杂的层面上，民众是这个文化的阐释者，而阐释同时是一个协商、挪用的过程。因此，流行文化也可以理解为一个意识形态争夺的场域。

流行音乐（Pop music） 流行音乐研究走过的道路是文化研究的其他很多领域所熟悉的：从大众社会理论的精英主义的轻视，到视流行音乐为个人与群体身份的创造性表达和扣连（articulation）。大众社会理论的研究取向自30年代以来很长时间占据支配地位，它将流行音乐视为音乐工业的产品，是一种高度标准化的商品。流行歌曲之间的差别被视为主要是表面的，只是重新安排了一个严格的程序中各种熟悉的元素。这种音乐的消费者很大程度上是被动的（作为一种闲暇活动，消费音乐不过是工作过程的一个必然结果，通过这种活动劳动者恢复体力和精神，为第二天的工作做好准备）。流行音乐（尤其强调节奏的专制力量）因此让听众适应他/她在当代资本主义社会的存在。关键是，在被认为是制造出来强加给大众的流行音乐与其他被认为表达了人民的真正利益、在美学或政治上更有价值的音乐之间，建立了一个二分对立。后者可能是高级艺术音乐，爵士乐，或民间音乐。流行音乐的政治经济学出现在60年代（联系着大众媒体的政治经济学）。某种程度上，它沿用了大众社会理论的假设，由此来考察决定公众接触音乐产品的路径的经济机制。极大地限制了人们在市场上能得到什么音乐的，是录音棚的商业控制，唱片商甚至唱片连锁店。文化研究对待流行音乐的这种取向，部分可以视作对这种商业机制的一个反应，它认为消费者可以通过消费活动来抵制工业。有研究认为，流行音乐及其相关商品被挑选来探索和建立一种身份感，为青少年面对情感和性的过渡时期的困难提供了资源。因此，他们并

非简单地有什么买什么。实际上，只有10%的唱片发行是赢利了的。这种研究取向在亚文化（subculture）研究中得到了进一步发展。此时的重点放在，一个从属或少数的群体利用流行音乐对母文化（parent culture）的价值和态度进行抵制方面。

乱伦禁忌（Incest taboo） 近亲之间禁止婚配的性禁忌。一些主要的社会科学家都从事过这方面的研究，包括涂尔干（Emile Durkheim）、摩尔根（Lewis H. Morgan）、弗雷泽（James Frazer）、泰勒（Stephen Tylor）、弗洛伊德（Sigmund Freud）、列维－斯特劳斯（Claude Levi－Strauss）等。一种观点认为这种禁忌普遍存在于人类社会并被人们有意识的执行来达到一些有利于心理的、社会的或生物的目的。对此问题有不同解释。古典功能主义者关注实践的结果，他们认为，（1）禁止乱伦有生物学意义，因为近亲交配会增加在连续的一代中产生负面隐性因子的机会。然而这一遗产学的后果在19世纪才得到证实，并不能得出人类建立这一禁忌时是出于这种考虑的结论。（2）乱伦禁忌可以减少核心家庭中的同性竞争，保证在一个相对和谐的社会设置中完成年轻人的生育和社会化过程。（3）乱伦禁忌使每一代成员不得不到家庭外部寻找配偶，有利于建立以婚姻和外部血亲纽带为基础的合作网络。韦斯特马克（Edward Westermarck，1891）认为：人不是由于被禁止而是天生有避免和家庭成员发生性关系的倾向。人类童年时期的自然接近而不是遗传学上的接近抑制了性的欲望，结果共同成长的个体成熟后都会去寻找不同的性伴侣。沃尔夫（A. Wolf，1980)等在中国大陆和台湾对“童养媳”的研究表明，这种婚姻与和陌生人缔结的包办婚姻相比有低生育率和高离婚率的特点。（J. Shepher，1983)对以色列文献的研究发现，在童年时期一起长大的个体缺乏婚姻关系或性吸引(除非是被鼓励的)。但是，如果说人类生来就有乱伦禁忌倾向的话，为什么这一禁忌还会普遍存在？人们还需要这种禁忌的文化规则？对前者的解释是，乱伦禁忌实际上并非普遍存在，一些社会中并没有针对乱伦的规则；对后者的解释是，由于人具备克服他们生物倾向的文化能力，即他们可能参与这种会产生有害的生物、心理和社会影响的乱伦行为，所以社会为了保证生物和社会生育能力的延续而采取禁止的规则。这种观点认为禁忌产生于社会本身，形成于用道德义务将社会组织联合起来的目的。

旅游文化（Tourism and culture）以《生命之树》一书名噪一时的美国人类学家阿尔夫·林顿（Ralph Linton）的文化学说为今日人类学对旅游文化的探讨提供了一个可资参考的视角。林顿指出："文化指的是任何社会的全部生活方式，而不仅仅是被社会公认为更高雅、更令人心旷神怡的那部分生活方式。这样，当把文化一词用到我们的生活方式上时，它与弹钢琴和读勃朗宁的诗没有任何关系。在社会科学家看来，这些行为只是我们整个文化中的若干组成部分而已。整个文化还包括诸如洗碗、开汽车等世俗行为……。每个社会总有其文化，无论它是多么的简陋。从个人跻身于一种或几种文化的意义上来讲，每个人都是有文化之人。"人类学家以这样的文化定义去观照后发现，旅游就不单是一种经济行为，而且也是具有文化意义的行为。旅游的过程是一个群体性的文化接触和文化交流的过程。在这个过程中，可以促进古老文化艺术的继承和发扬，促进各民族、各地区文化特色的保存和繁荣；还可以推动生态环境、文物古迹的保护和建设性的开发与利用。对于旅游者而言，这一过程可以使人们增长见识、接受美的熏陶，从而陶冶情操、砥砺品德、净化心灵并使精神境界不断升华。旅游的这些文化内涵或潜力，使旅游业成为最富文化性的经济产业。随着旅游业的发展，旅游文化便应运而生。它是以调适人地关系为主轴、通过增加主客（hosts and guests）互动和沟通交流所形成的生活方式。这里的主客互动，包括了本土/异乡、土著/外人、接待者/参访团以及当地人/旅游者等类型的二元互动。显而易见，旅游文化（tourist culture）自然不同于旅游者的文化（tourists' culture）。前者是双向的互动，形成于旅游的互动过程或旅游文化的建设过程之中；后者仅指单一的、已经先于旅游者旅行行为而形成的原有文化。旅游文化也不能等同于文化旅游，尽管两者有着密切的关联。文化旅游只不过是现代旅游的一种类型而已，而旅游文化可以渗透或体现在各种各样的现代旅游形式（如民族旅游、环保旅游、历史旅游、娱乐旅游以及文化旅游等）之中。人类学的旅游文化研究，主要有两个重点。一是关于旅游的文化内涵的研究；二是探究旅游对当地社会文化的影响。与之大体相似的是，旅游文化基本上包括两个方面的内容。一方面，诚如"世界旅游组织"的一位主席所言："我们必须尽一切努力把旅游维持在最高的文化

水准和精神水准上，我们必须把旅游业组织起来，使它不仅成为一项有关的经营，而且成为一个创造更加文明、更加和平的世界的良机。”另一方面，同旅游与文化所具有的密切关系一样，旅游作为文化行为对社会所带来的积极意义越来越为人们所认识。旅游和文化的密切关系以及这些积极意义，可以简要概括为：(1) 旅游作为一种文化行为，在旅游的历史实践中已经有丰富的例证。马可·波罗是举世闻名的旅行家，但他实际上是一名商人，通过向欧洲介绍中国，他成为东西方文化一名杰出的使者。历史上英国的“大陆旅行”、古代中国和日本的“修学旅行”，也都属此列。(2) 旅行游览活动是孕育和发扬民族文化、区域文化的有益活动。我们现时流行的各种各样“文化节”，就是一个最好的注脚。(3) 旅游是信息传播的有效途径，是为文化传播不可或缺的方式之一。(4) 旅游业的开发和建设，也具有文化建设的意义。(5) 旅游业的发展，有赖于社会文化的有效支持，同时它对文化事业的发展具有积极的作用。概言之，旅游业发展到一定阶段后，不论是它自身的繁荣和提高，还是旅游与文化具有的内在关联，一方面提出了建设旅游文化的要求，另方面也为文化要素的系统注入、或者说旅游文化资源的开发提供了条件。由此可见，旅游文化是旅游发展的产物。与此同时，旅游文化又可以为旅游业的发展发挥其独特的作用。

M

马克思主义人类学（Marxist anthropology） 虽然马克思是一个社会主义导师和著名的革命家，但与他的先行者们相比，他的政治学说和理论生涯更多是建立在研究社会及其变革机制的基础之上。在他的晚年，他又回到对社会的研究上来，并不断深化了这种研究。由此引起马克思感兴趣于人类学的传统研究领域，并逐渐对之进行了详尽的探索。马克思阅读了大量的人类学著述，而给他留下最为深刻印象的是摩尔根的论著。马克思觉得摩尔根的学说与他的历史唯物论非常相符，于是计划写一本有关这方面论题的书。但这本书只是在他逝世之后作为马克思的遗愿由恩格斯来完成的，其部分内容就是依据马克思晚年所做的人类学笔记。这部书即现今广为流传的《家庭、私有制和国家的起源》。该书提出了十分重要的思想，认为当时被人们看成密而不宣的和固有的家庭形态、调适两性关系的道德规范以及男女之间差异等因素，事实上都是互为关联的；它们也与一定社会的政治经济制度是相互关联的，甚至与国家的本质和存在相关联。这种观点在当时富有开创性和革命性意义，是一个振聋发聩之论。马克思、恩格斯提出这个理论时，采纳了一些人类学家关于人类社会已经经历了若干发展阶段的主张。由此，恩格斯在书中便具体地把人类历史划分为原始共产主义社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会和共产主义社会，这些社会的演变发展，即从一个阶段向另一个阶段的转变，就意味着当时人们所争论的所有社会制度或社会因素也会发生系统性的变化。恩格斯所采纳的这个特定进化发展阶段序列表，从现代人类学的新资料和新发现来看，在不少地方存在难以解释的地方，也给现代一些国家或地区的人类学乃至社会科学的研究带来一些不利的影响。特别是在前苏联，不管愿不愿意，所有人类学资料都被硬套进这个序列里来。也正是从这个切入点出发，一些西方马克思主义者试图摆脱单线进化阶段论的束缚。在这些西方马克思主义者当中，很多人都强调：在马克思的一些早期著作里，他就已经提出了五个阶段之外的其他一些社会发展阶段或生产方式。只是这些早期著作长期以来一直为人们所忽视，直到20世纪后半叶才逐渐被人们所认识和研究。尤为重要的是，

马克思曾提出过亚细亚生产方式，用以阐述世界某些地区－诸如印度和中国资本主义发展的缺环。由此，导致在前苏联和其他一些地方从没有一个完全被接受的马克思主义人类学，但它在最近三四十年却成为人类学界的理论“热点”之一。自60年代以来，马克思主义人类学形成了两个完全不同的学派。第一个学派，很大程度上源出于法国学者阿尔都塞的理论研究。阿氏的马克思主义论著及其对马克思的解读，对好些人类学家，如著名的法国马克思主义人类学家戈德利埃（M. Godelier）和特勒（E. Terray）产生了直接和重大的影响。而阿氏通过接受列维－斯特劳斯和马克思的双重影响，创立出所谓的“结构马克思主义”。在一些基本观点上，马克思主义人类学的两派具有相同之处，比如他们都或多或少地不同意马克思的特殊进化序列观；取而代之的是，用马克思研究资本主义时曾经使用过的分析方法，去分析各种各样前资本主义或非资本主义社会。这些马克思主义人类学特别注意到了“生产方式”的概念，马克思曾用之来考察人类社会组织生产和再生产过程中社会整体的相互关系。他们根据马克思的观点，强调指出：通常受支配的劳动是一个阶级对另一个阶级剥削的产物。而一定的财产制度、政治制度、亲属制度以及一定的宗教制度等，它们的存在使这种剥削成为可能。马克思主义人类学家是根据对生产方式的研究来考察这些多种多样的社会制度或社会因素在使某一特定社会继续存在中的相互作用，并试图阐明这样一个社会在什么条件下消亡。他们的研究，已经把以往过于局限在技术或经济决定论的探索基础扩大和深化了一步。自上世纪六七十年代以来形成的第二个马克思主义人类学学派，也是源自阿尔都塞的理论。这个学派提出了“生产方式的关联”这个概念。其意是指不同生产方式之间的相互作用和相互关联。例如，在一个第三世界的乡村或地区，资本主义的和公有的两种生产方式在其再生产时就会互为作用、相互影响。如何考察这种“相联”或“并置”的详情细节，是一件专业性很强的工作，但关心这个问题的马克思主义人类学者正在继续发展这一追溯到马克思主义真正起源上的传统。这派学者会考虑到某一群人对另一群人政治经济支配权的作用和影响，他们常常拿殖民主义和帝国主义统治来作分析的对象。除此之外，马克思主义人类学还对马克思的异化学说和意识形态理论进行了

系统的重新考察，既在人类学领域注入了马克思主义的思想源泉，也为马克思主义在当代的发展提供了新鲜的素材和深入研究的空间。

马林诺夫斯基（Branislow Malinowski 1884～1942） 马林诺夫斯基生于波兰，早期学过物理、数学和民俗心理学，1910年转入伦敦经济学院在韦斯特马克（Westermarck）指导下学习人类学，后来长期工作在伦敦经济学院。马林诺夫斯基的主要作品有：《西太平洋上的航海者》、《原始社会的犯罪与习俗》（1927）、《原始社会的性与压抑》（1927）、《西北美拉尼西亚野蛮人的性生活》（1929）、《自由与文明》（1944）、《文化的科学理论》（1944）、《文化变迁的动力》（1945）、《巫术、科学与宗教及其它论文》（1948）、《性、文化和神话》（1962）、《墨西哥市场体系的经济学》（1982）以及《文化论》等。1913年，马林诺夫斯基出版了首部人类学专著《澳大利亚的土著家族》，1914年，他在马雷特、塞利格曼的大力支持下，前往新几内亚进行田野工作。由于一战爆发，他被迫留在当地，却也随遇而安，继续进行他的研究。这样，他在梅鲁岛和特洛布里恩群岛与土著居民共同生活了两年多（1914年9月至1915年3月、1915年5月至1916年6月、1917年10月至1918年7月），因之而发展了田野作业方法。马林诺夫斯基主要的学术贡献是"功能论"、"田野研究方法"和"文化论"，他还提出了"功能"和"需要"的概念。"文化功能论"是马氏理论的核心，马氏的文化功能论可以用他自己的一句话来总结，即"文化，即工具的整体及社会群体、人类思想、信仰及风俗的规章，构成了人among以更好地对付在满足需要的过程中适应环境时所面临的具体问题的伟大器具"。马林诺夫斯基自己对"功能主义方法"曾有着这样的解释，"此种学说的目的在以功能眼光来解释一切'在发展水准上'的人类学事实，看这些事实在完整的文化体系内占什么地位；在这个体系内的各部分怎样地互相联系，而这个体系又以何方式与本质而不在'进化的臆测'或以往历史事件的重造"。他又解释说："我们所谓功能，就是一物质器具在一社会制度中所有的作用，及一风俗和物质设备所有的相关，它使我们得到更明确而深刻的认识。观念、风俗、法律决定了物质设备，而物质设备却又是每一代新人物养成这种社会传统形式的主要仪器"。马氏天赋极高，著述颇多，40岁即荣膺学派主

帅。他开创了人类学长期连续参与观察式的田野工作先例，培养了一大批人类学专业的学生，其中许多后来都成为知名的人类学家，如：埃文斯－普里查德（Evans－Pritchard）、埃德蒙·利奇（Edmund Leach）、M. 格拉克曼（Max Gluckman）、R. 弗思（Raymond Firth）、塔尔考特·帕森斯（Talcott Parsons）以及中国的费孝通。可惜的是英年早逝，1942年5月，他因心脏病突发客死他乡。

米德（Margaret Mead 1901～1978）　玛格丽特·米德是20世纪最著名的人类学家之一。在学术上，她尤其在关于青春期、性和社会化的问题上的研究而著名。在哥伦比亚大学师从博厄斯（Franz Boas）学习人类学，1929年获得哲学博士学位。她受到同学本尼迪克特（Ruth Benedict）和萨丕尔（Edward Sapir）的影响，并与他们一起创建了文化与人格学派，试图将文化人类学与精神病学、心理学联系起来。米德是美国人类学领域第一代从事深入海外田野调查的女性之一。她的《萨摩亚人的成年》（1928）说明在美国与青春期有关的忧虑在萨摩亚并未发现，因此青春期焦虑是文化的产物，而非生理因素。后来，她写了大量的专题著作，如《三个原始部落的性别与气质》（1935），试图展示男人和女人性角色的可塑性。《男性与女性》（1949），是一本较大部头的对性进行跨文化考察的著作。她的许多著作既是写给普通大众读者，也是写给人类学家的。它们把美国当时所关心的社会问题作为主题，并用跨文化资料与美国生活的许多具体方面进行比较。米德用电影来记录巴厘的社会化进程，在人类学界大受推崇。第二次世界大战开始时，米德开始积极投入到大范围比较研究工作中，和本尼迪克特等人一起研究“远方的文化”。同一时期，她也积极参加了政府赞助的如饮食与发展等国际问题的研究。在米德的整个职业生涯中，她与纽约自然历史博物馆联系甚密，曾任馆长。晚年时成为人类学的偶像，1972年，她出版了自传《黑莓冬天》（Blackberry winter）。1983年，弗里曼（Derek Freeman）出版了他的《萨摩亚：一个人类学的神话的形成》一书，引发了一个著名的争论。他指出，米德被报道人欺骗，并误导了对萨摩亚文化的描述。他认为，米德这样做是为了给博厄斯的有关人的本质是由文化而非生理因素决定的论点寻找证据。在弗里曼眼中的萨摩亚人以暴力和竞争为标志，是一个性不能公开且没有自由的社会。这导致了一系列的有关争论。即使

米德已经不能与其同道一起对此作出个人的回应，但却依然坚韧地从事研究和著述，并对其毕生致力发展的主题给予了新的关注。

民族（Nation） “民族”是当今汉语对 Nation 一词的通译，然而对这个词做字源及系谱的追溯，将会发现那是一个千头万绪，充满争论，甚至是刀光剑影的现实历程。事实上，虽然广义的族类划分在中国古已有之，宗族、家族、氏族等概念，都大抵以血缘关系作为主要的划分的标准，但民族（Nation）一词却是一个远远超越单纯的血缘关系的概念。它所述及的是一种相当具有现代色彩的人类生活共同体，要界定这种共同体所涉及的问题，是文化、语言、风俗习惯、宗教信仰等应在多大程度上是民族这共同体的界定标准，可惜至今仍无定论。问题的复杂性不仅在有没有明确可行的定义，还在于民族一词在西方民族主义（Nationalism）是被给予一种道德的应然理想状态之义。关于民族的自觉，被欧洲浪漫派哲学思想，认为是人们能否超出封建（Feudalism）的生活界限，迈进现代世界，而又同时具备道德凝聚性的社群生活的关键。但问题是这种“从属于一个群体”但又实现了个体自由的“自觉性”，是怎样可以体现？是否要像黑格尔一样认为要到达“国家”（State）的层次，这种自觉才算充分发展？中国在这个世纪以来出现过好几次关于 Nation 概念翻译的论争和研究，其中涉及“民族”一词的源起，谁人首先运用这词，以及“民族”此一概念是否等同于德语 Volk，Volker，与斯大林对民族定义的兼容性，及如何理解由之而引申的“民族政策”等问题。翻译此词的困难是在于，民族本身在西方也是一个争论不休的题目。这种争论是直接涉及民族主义的政治及文化运动，民族本身就有一种动员、界划、排斥的作用。令民族一词的翻译充满困难的另一个原因，正就是此等以民族为名的政治运动，究竟以什么作为其理想状态。考虑到这一点，我们不得不发觉，民族是充满歧义的概念，就等于民族主义的性质充满歧义一样。汉译“民族”一词只侧重了民族内部的成员是全民的一分子的意思，这意思是负载着民族之内，人人平等之义。但这种译法无法表达当今民族主义的一个普遍现象，那就是追求国家制度（State）的建立，甚至以国家作为民族独立的前提。近来不少理论家在检视 State 与 Nation 的关系之后，都试图提出一个修正“以民族为本建立国家”，亦即民族－国家（Nation－State）的模型，认为 Nation 反是 State 的产物（见华勒斯坦 1991）。

这种观点在安德森(Benedict Anderson)广受讨论的《想像的社群》一书,提出以一种建构主义(Constructivism)看待民族建造过程之后(Nation - building Process),就更为普遍。于是,有改译"民族"为"国族"者。不过,"国族"一词并非近人新创,孙中山想是第一个敏锐地察觉到"民族"与"国族"差异的论者.在他于民国十三年发表的《三民主义》中的《民族主义》一讲中,孙中山首次提及"国族主义"一词。他甚至认为,诉诸所谓"自然力"来界定民族,在欧洲可能行得通,但在中国,主张民族主义其实就是主张国族主义。他用来区分民族和国家的标准,是民族以"王道"形成,国家以"霸道"(武力)造成。在这里其实已明白的承认了,在中国建设民族主义,其实是要先(以武力)建造国家,民族主义运动其实就是国家建设运动。他痛斥中国人徒有家族、宗族主义,却无国族主义,是一盘散沙。此说在孙中山深受辛亥革命失败的挫折之后,决心北伐之前发出,是中国民族主义尚武一面的最坦白表现。中国近代民族主义运动的歧义和转折,还反映在辛亥革命早期章太炎等以种族界定民族,清室亡后,此说消沉,孙中山辗转提出"中华民族"一说。国家和民族之间的纠缠关系一直存在。然而,若通通以"国族"取代"民族",对于翻译一些讨论民族及民族主义问题的文章,会形成很大的困难,因为在整个民族概念的兴起、运用,民族主义运动的各种形态之间,我们不可能全都先设一种以建造"国家制度"为上的国家主义(Statist),特别是当民族主义指谓着一种一国之内出现的少数民族反抗,或者一种跨国的民族认同(National Identity),以及一种以反国家主义为特色的文化民族主义(Cultural Nationalism)的时候。可争论的当然是这些民族主义的非国家主义形态,究竟是主流还是边缘,它是否只是向国家主义主导下的民族主义过渡的形态,它能否脱离华勒斯坦所说的多国系统,但这已非翻译者能事先解答的问题了。

民族规划(National/Nationalist Project) 把民族建构(nation - building)各种实践称为民族规划(National Project)还是民族主义规划(Nationalist Project),似乎不同的作者有不同的习惯,意思是一样的。把 Project 翻译为"规划",未必是最好的选择,其他的译法如"工程"、"项目"、"方案"等,都能够说明 Project 一词在不同情况下的运用习惯和意义。在性别化的民族/国家建造的情况下,无论是生物性或文化性再生产和公民身份建构所延伸的实践,用"计划"、"工程"、

“项目”“方案”等概念加以概括，都有其局限性。不过，在这些常用的词汇当中，“规划”似乎较能说明民族/国家创造的宏观性和规划性这些方面，因此权宜地选择了它。

民族志（Ethnography） 是对特定的当代民族文化的系统性描述，通常通过田野调查来完成。民族志和民族学这两个概念有相近且复杂的历史联系。“民族志”和“民族学”这一对名词在18世纪被提出，对它们的提出作出很大贡献的是当时的德国学者。之后，在英法等国中应用。民族志是系统化的和比较的文化研究的结晶。它体现了这样一种人类学的理论根基：启蒙运动、对非西方人的探索以及自然科学的发展。民族学实地调查是民族学获取研究资料的最基本途径，是民族志的架构的源泉。在人文科学发展的200年历史中，民族学、民族志概念的外延有许多改变。民族志从开始是任何人都可以完成的对之耳闻目睹的情况的如实记录。这些记录从只言片语到大篇幅的相对系统的描述记录了自然地理环境、民俗民风。这类民族志主要著者是传教士、士兵、旅行者。随着古典进化论的建立，对民族志的要求提高了，一些学者和学会对怎样开展民族志调查提出了纲领性意见。民族志为古典进化学派的两个研究重点服务：婚姻家庭的历史溯源；宗教起源与发展。从19世纪70年代到20世纪初大量民族志出现。这一时期的民族志的著者多为训练有素的学者，他们在严密的程序下系统收集人类语言、习俗、工艺品等等。他们还要对材料进行筛选，访问从异地归来的旅者。进而，民族志集结成文。在另一方面，民族志者通过自己的调查对那些坐在摇椅上的理论家的观点进行检验。民族志材料浩繁，于是就出现了撰写者如何选择材料和选择哪些材料的问题。有些人通过设定主题和缩小观察点来避免这一问题的出现。但是，人类学的研究应建立在“全面”材料的掌握的基础上。对民族志的批评之一就是认为民族志是为自己的理论量身裁衣。博厄斯（Franz Boas）阐述的整体论的观点大大解决了这一问题。而且，一些精于民族志观察的人类学者的专题性著作出现了。这些著作从里弗斯（W. H. Rivers）的《托达人》（1906）到拉德克里夫－布朗（A. R. Radecliffe－Brown）的《安达曼岛民》和马林诺夫斯基的《西太平洋上的航海者》。其实，这一问题远未解决。现代人类学家对民族志的记录功能提出质疑，认为它经不起更大范围的民族志的检验，民族志不过是调查者对自己最了

解的部分的民族志记录。现今,一些人类学者提出用修饰性的或认识论的方法来摆脱不断增长的民族志的压力而出现的与文学交叉的民族志的撰写,即强调人类学者在撰写中加入创造性的情感而不是单纯的材料罗列。或者赋予民族志以政治意义,使它看起来更像殖民史的证据而不是中肯的民族志的观察。同时,一些理论者批评早期的民族志作品中没有做到理论与材料的完美整和。

民族中心主义(Ethnocentrism) 是一种认为自己文化优于他文化的信条。广义上说就是轻视其他群体的成员。美国社会学家孙墨楠(William Graham Sumner)给它下的定义是,“以其个人所属群体为一切事物的中心为出发点来看待事物,对其他所有群体则按照自己的标准把它们分成等级,……每个群体都认为只有自己的社会习俗是恰当的,看到别的群体有不同的社会习俗,就会嘲笑”。总之,它是一种主观主义的态度,偏爱本群体的生活方式,以自己的生活方式为标准,用否定的态度,否定或贬低其他民族群体的生活方式和文化成就。所有文化及其成员都有一定程度上的民族中心主义,人类学被认为是一门民族中心主义最少的社会科学。博厄斯认为,对民族和国家来说,民族情感是一种纽带。这种纽带通过扩展个人活动领域,使权力有可能加强,并通过设立明确的理想来扩大合作的群众数量。这种情感有积极性和创造性的一面。但是,这种情感无论在各处都表现出对外有一种攻击性的偏执,极其强调和注重自身的价值和利益。由此,民族中心主义产生。即对他族的歧视没有任何理性原因,只是一种情感,赞扬本族的优越,以激起成员的团结。这种情感如果过度,就可能引起群体间的冲突。其实,每一种文化都具有其独创性和充分的价值,每一种文化都是一个不可重复的独立的体系。一切文化价值都是相对的,各民族文化在价值上是相等的。民族中心主义是一种应该摒弃的思想观念。

母系社会(Mariarchy) 指女性作为统治地位的阶级体系。其权利和义务通过母系来传递。这种理论认为最早的家庭关系存在于母子之间,因无从知道其父,所以母亲是家庭的重要成员,并通过她来追溯继嗣关系。19世纪社会理论家,如瑞士的历史学家和法理学家巴霍芬(Johann Jacob Bachofen)和马克思的战友恩格斯都认为“母权制”是人类社会的早期阶段,母系的统治和权威,以及理想的养育模式和没有暴力是社会秩序

的首要基础之一。母系制曾经被认为已经被父系制所取代了。许多文化女权主义者在20世纪70年代开始提倡以母系社会的概念为模式,来改革西方社会的以男性为主导的体制。在美国霍皮印第安人和喜马拉雅山地卡西人的文化中,惟有妇女当家;在美国易洛魁印第安人选举酋长时,只有妇女有权提名候选人,但这都是例外。母系社会最初被认为是实际意义上的“母权”,但人类学家已经指出,在母系社会中,男性有可能在经济上和政治上占据统治地位,如有人考察了被称为母权的东澳大利亚的原始部落,就发现其婚姻是从夫居制,对孩子的管教权主要在父亲,财产大多数由男孩继承,仅有图腾集团的传承是通过母亲传递的。而在父系社会中,女性也有可能拥有较高的地位。另外,一个社会中的母系制或父系制并不能与任何预言的形式与某种理想的养育模式及非暴力倾向相联系。现在,大多数人类学家相信,实际上没有任何确凿的证据表明曾经存在过一个纯粹的母权社会,尽管有些地方很多妇女享有一定的特权。

N

能动性（Agency） 有关能动性（agency）的较早的讨论，主要集中在能动性与社会结构（structure）之间的关系。处理能动性与和社会结构的社会理论的中心问题，是个体外在的自发行为和支配一切的、固定的社会命令之间的关系。通过考察自杀行为必定集中地发生在与社会或一种不可重复行为相隔绝的情况下，那么一个特定社会中一定要发生的自杀行为的次数可以被较为准确地预测，涂尔干在他的自杀行为研究中（1952）对这一中心问题进行了生动的论述，这个问题也许可以被视为与是否（或如何）社会结构能够决定个人行为以及这种社会结构如何被创造出来等问题相关。对于这一问题最成功、最普遍被接受的解决方案也许在经济学中，即亚当·史密斯关于自由市场的论述中，许多个体意志的自利行为，每一个其他人独立实践的自利行为造成了所供商品数量与所需商品数量之间的协议关系。表面上看来，市场似乎是一些"无形的手"引导的结果、大概近似于木偶式的行为。史密斯的以价格机制为核心的分析驱除了这种虚构（史密斯在经济学领域的成功分析误导了某些政治哲学家，尤其在超出社会契约的适用范围去运用社会契约传统）。在社会理论中，解决个体能动作用和社会结构之间紧张关系的努力已经采取了各种各样的方法：在一个极端上，结构功能主义者（追随来自涂尔干的社会学传统）和结构马克思主义者倾向于贬低个人自主，贬低社会代理人为"评判的呆子"（丹尼斯·莱格所称）或者只不过是结构的承受者，消极地顺应在社会化过程中他们已经内在化了的规则，在另一个极端中，社会结构的现实被民族方法学者予以完全否定，或者在最大程度上，对于方法论个人主义者而言，被理解为一种为最终扩展个人行为来提供捷径的启发，因此对个人没有决定性力量。在这两种极端之间，把社会结构理解为有能力的人类能动性产物的努力并被进行着，反过来这两者必须都被这种能动性来支持和重生。这种能动性提供了人的行为被理解、被赋予意义和可以实现的非限制（而不是决定性）条件。在这个角度上，个体能动性与社会结构的紧张关系也许可以看做哈贝马斯（Habermas）的系统分析和生活世界以及安东尼·吉登斯的（Anthony Giddens）的社会结构理论。

能动性是指行动之能力，或者作出行动。在当代理论里，关于能动性讨论的关键在于个人能否自由自主地引发行动，或者说，个人所作所为在某些意义上说早已取决于个人身份得以建构的制度范式。在后殖民理论里，能动性的问题特别重要，因为这关乎后殖民时代的主体是否有能力，引发行动去投身或者抵抗帝国主义。这个词语成为谈论焦点，就是后结构理论关于主体性的结果。如果说人的主体性是由意识形态(阿图塞)，语言（拉康）或者论述(福柯)构成，那么，就是说任何由主体作出的行动在某些程度上必定是意识形态、语言、话语的结果。很多认为政治行动极其重要的理论，都视能动性为理所当然。这种理论认为，虽然主体很难逃避构成其为主体的意识形态、语言、话语等力量所引发的效应，但也不是不可能，因为这些力量在寻求确认的过程中，其发挥的效应也可能失效的。后殖民理论的代表像巴巴（Homi K. Bhabha）和斯皮瓦克（Gayatri Chakravorty Spivak），大致赞成后结构主义的说法，但她们谈的却更加复杂。斯皮瓦克并不是把能动性作为一个哲学或理论概念来用的，所以没有作出系统阐述，亦没有刻意统一其用法，不过仍可摸索到在不同场合运用此语时的连贯性：能动性不是在本质化或实体化的语言中的用语；总是在讨论“我”和“她者”（一般意义上的其他人或哲学意义上的她者）的关系的语境中谈论能动性，着眼点亦离不开对别人及对自己的责任。即是说能动性是在讨论伦理政治实践时对保持醒觉、开放的批判态度的一个重要关注点，而在“我”和“她者”的关系中，这个“我”在经验世界层面上的讨论主要指关注弱势群体、社会改革的知识分子。斯皮瓦克在一次访问中，把身份认同的运用和能动性的运用区别开来。身份认同犹如点名似的，是对似乎共有某种特性的人们的一种操纵手段。能动性对斯皮瓦克而言，则是针对有解说依据义务的原则提出的，在这里有需要从对自己的行为负责出发，因而需要假定意向的可能性和主体性的自由。但斯皮瓦克这番话是针对把反本质主义简单看成是把一切视为出社会建构的说法。这里带出了能动者（agent）的行为是建立在构成能动者进行行为的可能性条件上，以能动性名之。能动机制是对能动性的简单而方便的译法。对斯皮瓦克而言，所谓的可能性条件绝不是先验的，而是在历史中、并且是充满帝国主义暴力的历史中形成的。她在一些场合更

称这些构成个体识辨、感觉、判断、决定能力的条件为强奸受孕而出生的子女。简单来说，暴力给我生命及能力，包括不让它就这样支配我去认同它或逃避面对它的能力，不让它就这样轻易地在恶性循环中延续下去。要打断恶性循环必须包括改变能动性的可能性条件，改变它与它认同、内化的责任的关系。斯皮瓦克从她和现代社会最边缘、最被忽视的群体（特别是女性）的接触经验中，并且从参与改变她们的命运的工作的经验中，更深刻了解到在能动性的构成中，“我”和“她者”关系很关键。她更从那些置身于重宰制的匮乏环境中的女性身上学习到，不平等的性别机制的运作如何作用在她们的身上，使她们把约束内化，视为女性的责任。因此，她提出性别化能动者（gendered agent），以面对在以集体身份认同团结起来的群体中的性别机制，跟支配这个群体的力量的共谋关系。在实践中不能不讲责任，不能不提出解说论据义务的原则，但这些东西都不是纯洁的，都沾满了历史暴力的印记，沾满了不平等性别机制的印记。它们都是要加以审视并改变的东西，从而让知识分子的“我”和“她者”互相改变。这里又要回到能动机制中来谈“我”和“她者”的关系。“我”是在历史中通过经验形成，构成了中心化的认同机制，一切威胁及扰乱认同构制运作的都受到排斥或收编，即在“我”的意识中，它们是不存在、不要或不是“我”能够接受的东西。它们说明了一股否定的力量寄寓于“我”。更确切地说，这股否定力量是具体历史中打造“我”的力量，是在个体形成前已在的场，“她者”就是成就“我”的代价，但对“我”而言，“她者”是不可追溯的，不可通过重构来还其本来面目，她既不在又在，如祖先的鬼魂似的在“我”的现在及未来出没、缠扰着，只可在那些排除在“我”的中心以外的东西身上发现“她者”的痕迹，要改变“我”的能动机制，便要抵抗否定力量的支配，向“她者”开放，去尝试了解不可能了解的“她者”，这样才能了解不可能了解的、作用于我、让我有能动能力的制约。在斯皮瓦克来说，对不可能的体验是伦理的开始（ethics is the experience of the impossible），是一股肯定的力量，一股警觉着保持的力量。对不可能的体验说出了要向“她者”招手，又要留意“她者”的呼唤的责任，即是要能感应“她者”的痕迹中不在的在。所谓“责任”（responsibility）的开放理解就是说，承担责任不是只在于

履行内化的制约，而是要同时不断追寻这些制约的那股排斥力量的机制，这便是对“她者”在“我”中的痕迹的“责任”，即开放对“她者”的感应。要补充的是，能动性在妇女与民族发生关系这个语境中的含义。女性主义的“受害”（victimization）论述一般把妇女看成为民族主义的受害者，即在民族/国家建造或战争的过程中，她们被利用、收编、歧视、剥削、排斥、遗忘甚至残害，而对于一些批评民族主义的男性历史学家如查泰济（Chatterjee），更看到妇女是民族主义的共谋者。不过，对于另一些认为要介人民族主义的女性主义者来说，民族/国家建造或冲突也可以是一种“能动机制”，即提供一些条件或可能性，让妇女建立自已的位置、争取更多的资源、确立自己的身份、改变自己的命运，成为自我的“能动者”。相反，虽然妇女是民族的“她者”（other），但在民族的“自我”（self）建构中却倚仗这个“她者”，这样，妇女也成为民族/国家建构提供“能动机制”，甚至改写民族/国家的面貌。

农耕（Agriculture） 主要指植物的生长以及收获，但后来这个术语扩展到包括动物的饲养。作为一个有一万多年之久的生计方式，农业渗透到世界的每一部分，只要有植物生长的地方就有农耕，它甚至扩展到了城市。从事农耕的人被称为“农民”、“饲养者”或“土地的主人”。那些处在某种社会制度下的、并要交纳地租的人通常被称为“农民”。农业通常是和别的生计方式，如采集、渔猎、贸易及手工业联系在一起的。作为一种季节性的生计方式，包括休整、迁移和角色转换时间段。这些复杂的关系通常被低估了，因为农民认同依赖土地的生活，而贬低与他人的交易活动。早期的人类主要种植的是谷米和一些植物的块茎。如气候适宜，一种作物就从一个民族向另一个民族传播开来。早期农业使用畜力和农耕的办法种植粮食作物，工具常是挖掘棒和犁，并用简单的方式进行灌溉。很多社会都有专人守护农作物，在举行播种仪式时，其他社会的人有时也会参加。农业始于南亚和中亚，时间可能在公元前5000年左右。布伦顿（Brunton）认为首先种植的粮食作物是小麦；沃思（Werth）认为在南亚，香蕉树可能是最古老的栽培植物。小麦种植区有近东、欧洲、北非和亚洲部分地区；大米种植区有印度、日本、中国南部和东南亚。典型的农业主要关注于庄稼

的生长及利用，水源状况和机械化程度，土地的休整及种植，劳动力的配置，资金的投入和集约化的程度。农业不仅指种植和收获庄稼，还包括技术的、文化的一些东西。可以具体到工具制造和维修，洪水和害虫的控制，祭神仪式和投资管理。技术越复杂，劳动差别也越大。土地、劳动力、资金及其他农业生产要素依据不同的等级而变化。农业生产的单位通常，但不全是和家户联结在一起的。从较少的农村劳力所从事的园艺种植，到集中的灌溉作业，技术的改进往往引起政治和社会结构的调整。灌溉农业并不都需要官方的集中管理，但在容易受到洪水威胁的地方却很有必要。传统的农业经济的观点把分配的合理性仅定义为收获量和利润的扩大，人类学研究已经对此提出了挑战。小规模的农户为了降低种植的风险，通常会采取一些措施，如种植多元化、选取耐抗旱的物种以及根据不同的土壤进行不同的种植。贫穷的农民有时采取高息借贷的形式来扩大资金投入，或者是在丰收之后到下季收获之前，通过卖低买高来维持日常开支。

女性主义（Feminism） 女性主义的核心要旨是相信在西方文化里女人从属于男人。女性主义寻求把女性从这种从属关系解放出来，并建立一个消除父权制度的社会，创造一种完全容纳女人的欲望与意愿的文化。女性主义理论有各种各类的，但是都有这个相同的目的，不同的只在于对重新建构的社会的想像，以及她们所采用的策略。在英美传统里，第一个记录完好的女性主义理论是 Mary Wollstonecraft 在 1792 年写的小册子《女性权益之辩证》，即辩论女性从属的社会理论。Wollstonescraft 从性别角度批判政治诉求活动主义，此说成为西方女性主义理论的核心。最初，女性主义主要关注女性在政治和经济上是否与男性平等。到了 19 世纪，这种诉求愈演愈激，很多政治刊物纷纷出版，如《女性之屈从》（J. S. Mill 与 Harriat Taylor Mill 于 1869 年合著），还有争取女性投票权的组织像“妇女社会与政治联会”（成立于 1903 年）。20 世纪，平权运动此起彼伏，争取经济平等的组织也多不胜数，她们的诉求集中在国家福利的议题，像母亲权益、平等教育、同工同酬，等等。这些早期女性主义的议题仍然是所有女性主义者首先关注的，也是后期女性主义理论的支柱，强调经济与政治是女性解放重要的先决条件。对自由女性主义来说，这

种论调尤其重要，因为其源于平权运动，认为平等机会与平等权益是所有社会平等的关键。早期的女性主义强调女性要在政治与经济上与男性平起平坐，但是二次大战之后，女性主义则追求更加深人了解压迫的文化特质，因此，第二波女性主义审视文化机制如何支撑与延续女性的从属，尤其拒绝理所当然的、统一的男性价值。相反，她们辩称女性为了从父权制度解放出来，必须从自身经验去创造女性的价值与身份。随着女性主义的发展，不同领域的理论集中在不同范畴的压迫：马克思女性主义宣称所有压迫都是社会与经济结构的结果；激进女性主义批判男性操控女性的性，造成性压迫；社会女性主义则统合这些观点，整理一套女性在父权社会里如何有系统地被压迫及剥削的理论，而女性生育的角色只是用做服务资本主义。再者，有些女性主义理论家辩称，女性的压迫植根于文化常规的架构，最显著的特征就是二元对立的思维，表现在性别两极的自然假设，在各方面都贬抑女性。例如，在政治方面，分为公众（男性）和私人（女性），以排斥女性占据掌权的领导位置。在语言方面，西苏辩称性别化的二元对立是文法与句析的基础，因此影响多异知识的可能性。在伦理方面，Gilligan 则辩说关怀作为传统女性的特长，在崇尚公义的男性思想底下被贬低。最近，西方女性主义逐渐承认女性主义是特定文化传统的产物，属于白人欧美的，而非所有女性争取解放的一致表述。对黑人女性和有色人种的女性来说，争取解放既是性别课题，也属于种族的问题。她们批评西方女性主义传统的种族中心，以为所有女性反对压迫的斗争都一样。面对种族中心的指责，第三波女性主义思索像"什么样的女性"、谁是"女性"、"代表谁的女性主义运动"等的问题。与后结构主义相同的是，第三波女性主义放弃单一的集体身份，反而提出含混、差异等思想，以理解每个女性特殊的问题和权益。在女性主义里面，这种走向十分具有争议性。有人反驳说，身份的概念本身就是分析压迫的基础，又说这种分离解拆的做法，削弱反抗与改变的可能性，因此危及女性主义在政治上的力量。女性主义（Feminism）源自19世纪末欧美的启蒙运动和妇女运动，提升性别意识和争取各种被剥夺的权益的确是早期的妇运分子最大的目标，因此，其理念和产生的理论体系都较以妇女为本位和权益性。不过，随着运动和理论的发展，女性主义在20世纪除

了仍然是妇女权益争取运动的理论支柱外，还成为重要的思想资源，跟各种文化理论进行对话，并且介入各种领域（例如这里谈到的民族），冲击其既定的性别秩序。20世纪后期，女性主义研究或性别研究更变得学科化，在挑战不同的学术思想的同时强化自己的理论体系和在学院的重要性。因此，把 feminism 译做"女权主义"，突出的是妇女权益这部分的意义，却掩盖了别的丰富内涵。"女性主义"这个译法则表述了对"女性"这个性别群体的关注外，还展示一种"女性"的文化社会立场：对霸权统治或不平等的权力关系的挑战、尊重差异的存在、以和平代替暴力、建立另类话语方式，等等。

P

贫困（Poverty） “贫困”是一种特定文明的建构物，既与资源分配不均有关，也同时源于文化上的偏见。在9世纪的欧洲，“穷人”（pauper）是指逍遥自在的人，惟有权贵对其自由构成威胁。11世纪，“穷人”乃免税财产的拥有者、到处流动的商人，凡非战士皆包括在内，简言之，“穷人”不会不受尊重，只不过居无定所。也有些人自甘清贫、两袖清风、漂泊流离，这种“贫困”被视为清高，而非下贱。直至商品经济膨胀，特别是19世纪以来的欧美地区城市化导致成千上万缺乏资源的穷人，在金钱至上的统识文化下，一切以金钱与物质财产界定贫与富，于是贫困的前提被认为就是缺乏、匮乏。随着以欧美为中心的世界资本主义体系的扩张，这种有关贫困即物质匮乏不能满足“无限的欲望”的文化偏见，逐渐在全球有关发展的话语中取得统识的地位。在这种文化偏见的统识之中，穷人之所以是穷人，正是由于他们不能，也不应像富人一般生活，而富人的生活方式，则被赋予更高的社会价值。换句话说，现代的“贫困”观念，基本是将生活“经济化”。1948年世界银行的报告，将全球贫困与国家国民生产总值挂勾，那些平均收入低于美金100元，就被界定为贫困、欠发展或未发展。以抽象的数字来计算评核贫困，赋予富裕国家有责任帮助穷国提高生活水平的理据，因此世界“精英”达成共识：全球贫困的病源乃未/欠发展、收入不足；疗方是扩张经济与提升技术，于是，专家、政客、计划者、官僚、社区组织者乃至人类学者纷纷成为扶贫灭穷的专家，不断参与建构有关世界贫困之话语与实践。美国总统杜鲁门著名的四点大计，宣布：“穷人之经济生活原始又落后……其贫困对其自身甚至繁荣地区均造成障碍与威胁。”因此，大量生产、发展、援助、引入科技知识被视为“解决之道”及“通向繁荣与和平之窍门”。即使新的工人阶级，尤其城市的受薪阶层，都只是集中争取有限的目标如就业、提高工资、享用更多公众服务，他们通过工会去争取，但完全忽略在话语层面上的抗争，也没有深入否思什么才是“贫困的生活”。另外，第三世界政权，假贫困、发展不足之名义，得到更多外国资金，以巩固其政权，助军队、警察、大财团为虐。在西方现代文明的视野中，经济贫困乃“耻

辱与苦难"；一些自甘清贫，过简朴生活，认为远离物欲乃一种福气，可追求更高的境界的哲学，例如伊斯兰教的苏非派禁欲神秘主义（sufis）、印度教遁世者（sanyasin）、甘地主义者（Gandhians）等，却被贬抑，争相赚钱不但成为了生存的最重要目的，也成为了新社会的道德依据。为对应这种现代文明，世界各地均不断出现不同的抗争运动，其中一个主要目标是回归根源，扎根于传统文化、发掘及更新民间智能。例如印度 dhama 探索微观之"我"与宏观之"宇宙"的关系，以"人"与"生活"为基本；Manavodaya，意即人之觉醒，结合哲学与实践，从自我醒悟开始，推广至家庭、社区、社会，目的是建立"自律与爱"的社会；Swadhyaya，意即自我认识。自我发现，兴起于50年代初，深信每一个人心里都有一位神。这些哲学均追求内在转化（inner transformation）、道德净洁、自我认知。穆罕默德的名言也说："贫困乃吾之自尊与光荣。"其他如伊斯兰教、西方解放神学等认为内外自由之条件都是互相紧扣的。现代欧美中心的文明技术，只有一幅宏观蓝图，技术官僚做任何事都想切合蓝图的规划，以一堆堆枯死的数字为量度单位，其基础却是一种排他的知识系统。或许参考欧美中心以外的文化生活，重新思考人的生存状态，有助直面现代文明。

普里查德（Evans - Prichard，1902 - 1973） 埃文斯 - 普里查德，英国社会人类学家，曾任牛津大学教授。其依循着英国功能主义大师拉德克里夫 - 布朗的结构功能论而发展出了社会人类学中动态平衡论的功能主义人类学。他通过对苏丹努尔人的人类学田野研究所撰写的《努尔人》（1940）一书，已经成为人类学专业的经典著作。其最重要的贡献是在于，他指出了亲属制度中的裂变分支体系，另外对于原始认知的研究，也成为许多人类学后续研究的出发点。他的主要著作包括：《亚赞地人的妖术神谕与巫术》（1937）、《努尔人的亲属制度与婚姻》（1951）、《努尔人的宗教》（1956）、《社会人类学论集》（1962）、《原始宗教理论》（1965）等。埃文斯 - 普里查德自称自己并非聪明之人，但却是一位富有想像力和很勤奋的学者。凭借着这种想像力和勤奋，他对整个社会人类学的发展作出了举足轻重的贡献。这种贡献可以概括为两个方面，其一是对于原始认知的探询，这一研究明显地反映出其现象学取向的思维方式，虽然他并没有

触及过德国的现象学传统。他寻求通过对巫术这类初民社会中习以为常的日常生活来梳理出追究责任(tracing accountability)背后的基本认识论逻辑。当然最值得一提的就是他对政治人类学的贡献。从一定意义上可以概括说，他从初民政治生活领域中看到了控制论的影子，并借此而对看似矛盾的非洲的政治体系给出了一个独到的社会控制论倾向的解释。这特别体现在为他带来作为顶尖级社会人类学家名誉的《努尔人》一书中。努尔人部落的社会结构特征很具有独特之处，其在氏族和地域上抑或说在时间和空间上都分成为许多的裂变分支。每一支都有其独特的名字、共同的情感及其专属区域。在一个分支与另一个分支之间，有一大片灌木丛或一条河把它们很清楚地分开。在旱季放牧时，同一部落的诸裂变支，也倾向于沿着不同的方向驱赶牛群，为的是到了雨季的时候有清楚的空间划分。部落的裂变支越小，其领土越紧凑，其成员越毗邻，他们的一般社会纽带越多样、越亲密，因而其团体情感就越强烈。一个部落裂变支围绕着这个部落中支配氏族的一个宗族而聚集到一起，裂变支越小，这一氏族分支的成员之间的谱系关系就越为密切。最为重要的是，努尔人社会的政治凝聚力不仅随着政治距离的改变而改变，而且也是其他类型的结构距离的函数。每一个裂变支本身又存在着裂变，其各个组成部分之间存在着一种对立的关系。任何一个裂变支的成员在与毗邻的同级裂变支作战时，都会联合起来，而在与较大的分支相对抗时，又会与这些毗邻的同级裂变支联合起来。

Q

千年王国运动（Millenarian movements） 又称“千禧年运动”，是以宣告一个时代的开始为特征的，宗教神学中的一种末世论学说。此说的传播试图复兴受压的贱民群体，他们长期蒙受社会地位低下之苦，但却独具亚文化意识。许多宗教运动是在千年开始或重新使用的。例如，欧洲的基督教历史和许多历史政治事件都可以看做是他们的千年运动的成功和反映。科恩（Norman Cohn）描述了中世纪的许多宗教千年王国运动，其高峰便是新教改革运动。许多运动是受到了菲奥里（Fiore）预言的驱使，他预言，新的千年将是消除社会不平等，穷人们将获得财富的时代。菲奥里的预言的影响非常广泛，科恩认为欧洲的世俗政治意识形态及运动继续表现了宗教千年运动的特征。这包括各种各样的无政府主义和马克思主义的政治运动。一些当代的民族主义形式，尤其是那些反抗皇权和殖民统治的运动都有千年运动的倾向。千年王国运动的社会及政治基础与异化、社会和经济掠夺或政治压迫的模式有关。在著名的千年运动的记录里要数马来西亚和太平洋地区的货物崇拜，以及北美印第安人的“鬼舞”和仙人掌崇拜了。后者被形容为一种对于殖民主义的回应，对其主要解释集中于这种运动是一种心理反应的结果，它表达了那种要战胜社会上和经济上的受到掠夺的渴望。“鬼舞”是一个宗教和政治的抵抗运动的重要例子，其主要动力来自于印第安人的宇宙观和宗教信仰中的转世的观点。同样的动因也可以在马来西亚和太平洋地区得到证明，不过英国的结构－功能派人类学家将这归人心理的和相对剥夺理论。货物崇拜运动的形式和进程是由许多马来西亚社会的特殊的宇宙观和交换基础而定型的。这一崇拜证明本土文化因素在形成改变和帮助理解文化的动力及宇宙观的创造的力量。总体上讲，新千年主义的动力好像是激进的社会的和经济的，以及技术的边缘化或经验的组织上的转换。但意识形态上的因素是不能被排除的，某些宗教思想，如基督教的教义中就有倡导千年运动的内容，在这个意义上讲，基督教的传播就是一种动因。人类学中理性主义者倾向于将千年运动描述成人类行为的非理性的例子，尤其是宗教行为。但其更具成果的研究是将人类对于文化千年的幻想看做

是人类想像能力的例子，这通常有助于人类重新塑造他们的现实。

亲属制度（Kinship system） 是生育活动的社会组织，是得到社会认可的，包括血亲和姻亲在内的谱系关系。同时，它也包括经社会承认的纯属推测的亲属关系。亲属制度是反映人们的亲属关系以及代表这些亲属关系的称谓的一种社会规范，对亲属制度的研究的历史极为悠久，而且许多人认为它现在仍然是社会组织研究方面最重要的一个组成部分。亲属关系称谓可通过语言学、民族志、社会学和心理学等学科进行研究。英国人类学家拉德克利夫 - 布朗（A. R. Radcliffe - Brown）认为社会组织和亲属称谓之间关系极为密切。英国心理学家和人类学家里弗斯（W. H. Rivers）指出，特有的称谓反映特殊的社会组织特征，美国人类学家克鲁伯（A. Kroeber）强调语言在研究称谓制中的重要作用。由一男一女及他们的子女组成的核心或基本家庭曾被广泛地认为是普遍存在的，而且是社会中具有关键功能的关键群体。由于两性活动被看做具有一种强烈的动机以契约来加强他们间的合作和保护，以及其父母的身份的确认和维持，而且由于这种契约是社会化存在和成功的前提，社会的生育活动的规则就需要得到整合。因此就产生了乱伦禁忌。通过强行要求与其核心家庭之外的人结婚，因而使两个或更多的家庭通过亲属关系的契约联合成一个更大的社会集团。由于一个稳定的家庭是其他事物的前提，所以问题要解释家庭是如何稳定的，以及为什么以那样的方式存在。实际上，一个男人、女人及其子女的群体转变成一个社会规范了的由丈夫、妻子和他们的子女组成的单元（即家庭）是被许多社会文化发展中最初的关键因素所支持的。即使在进化理论及后来的传播理论主导人类学界期间，社会稳定也明确或不明确的是一个中心问题，其答案“是建立在社会对生物事实关系的认知基础上的亲属关系”。亲属制度的研究，很大程度上建立在对其分类的基础之上。因为通过分类，可以用最简单的术语来说明复杂的亲属称谓的性质和关系。美国人类学家摩尔根（L. Morgen）是亲属制度研究的创始者，他发现有的民族所使用的亲属称谓与他们实际的亲属关系相矛盾，由此推演出了他的婚姻家庭的进化模型，摩尔根把亲属称谓制分为类分式和描述式两大类，但后来的研究发现，所有的亲属称谓制都包含类分和描述的

成分，区分亲属称谓的标准有性别、辈份、年龄、直系旁系等因素。由于默多克（George P. Murdock）的努力，现在全世界的亲属称谓分为六大类型，即克劳式（Crow）、爱斯基摩式（Eskiom）、夏威夷式（Hawiian）、易洛魁式（Iroquois）、奥马哈式（Omaha）和苏丹式（Sudan）。

青年文化（Youth Culture） 在20世纪50到60年代，社会学中产生了青年文化的概念，它特别指的是那些处于十多岁至二十多岁的年轻人同他们的父辈迥然相异的文化。年轻人拥有与当今主流文化趋势不同的价值观、态度和行为方式。一般认为，青年文化是在特定条件下产生的。（1）青少年已经形成了具有相当规模的集体；（2）急速的社会变动可能破坏了青少年加入成人社会的过程，比如说，工业大发展除掉了许多传统职业，并从而导致了高失业；（3）逐渐增长的社会多元主义使新观念和新的生活方式的出现成为可能。但是，青年文化的出现却伴随着严厉的批评，即认为青年文化主要都是同质单一的。这种观点尤其受到青年亚文化理论的挑战，亚文化理论者一般按照阶级、种类以及伦理将青年文化划分为不同种类，认为青年文化是没有整体的破碎组合。但是青年亚文化由于过于重视青年日常生活中的怪异、边缘侧面而受到人们的非议，这也成为青年文化发展的充分理由。

去殖民化（Decolonization） 也有把去殖民化译做“去殖民”，但“去”字除了“去除“之义外，还包括”到……某处”之义，因此“去殖民”容易产生歧义。也有译做“解殖”。解字包括了分割、消融、废除、脱掉、开放、理解、通、达和停止等义（《汉语大辞典》一六三四页），这些丰富的含义正好与Decolonization所想要涵盖的各种含义吻合。“解殖”有别于“反殖”（anti－colonial），因为“反”只是取其相反的途径，但倒影亦是相反，敏米所述的受殖者的迷思塑像，正是一种取自殖民者一方的倒影，正是过去“反殖“运动的缺失。解拆，分解所要依据的是完全不同的另一种意象。一如“解构”（Deconstruction），“解殖”所需的是细致解拆工夫。

权威性声音（Authorial voice） Authorial包括了作者和权威的含义，而有关典律文本的讨论内藏着的，正是包含了由作者的权威导致的单一声音。作者的权威并非来自他/她是创作的源头，而是来自一种将特

定的社会制度当中赋予某些“作品”的“作者”一种特殊地位，也就是该“作品”最真切的意义是来源自“作者”的意图。换句话说，“作者”就是决定意义的权威。这种理解受到文本批判论的批评，认为文本的意义是多义的，归根结底由文本自身的脉络决定，所谓“作家/权威”的本意，很多时候只是评论为了制造其单一封闭意义的一种托词。

R

人格（Personality） 人格一词源于拉丁文Persona，字面的意思是指面具和脸谱之类。最初发明这个词汇是指一位演员用此遮盖其斜眼，用以掩饰其表演上的缺陷，后来泛指应对他人所表现出来的文饰行为。一般的学者都把人格看成是文化的主观方面，人格与一定的文化相匹配。从观察一个人或一个群体的人格风貌，就可以洞察社会传统以及风俗的基本特质。社会学家也认为，人格决定着一个人在社会中的角色和地位的全部特性，反过来人在社会中的行为也影射出他的人格。因而，每个人的性格在某些方面像所有的人，有些方面像一部分的人，还有一些方面什么都不像。不过，人类学对人格的研究，很大程度上受到心理学或者说心理分析学的影响，这方面的代表人物为萨丕尔（Edward Sapir）、本尼迪克特（Ruth Benedict）和米德（Margaret Mead）等。萨丕尔虽以他的语言学见诸于世，但他凭借语言学的卓越造诣对人类的象征性行为、无意识行为都有过精细的研究。不过真正把人类学的人格与文化研究带进田野的是萨丕尔的同事玛格丽特·米德。她曾经到南海的萨摩亚社会中去研究那里青少年的青春期问题，后来写成《萨摩亚人的青春期》一书。在书中她指出，萨摩亚的年轻女子并没有成熟期的烦恼，更谈不上少年犯罪了。原因就在于萨摩亚的教养方式绝对不会导致压抑，那里的儿童受到很好的照顾，安心地吃奶到两三岁，一哭就受到大人的安慰，稍长大之后，就会由兄妹陪伴，不会去吵闹大人，当然也很少受到大人的责罚。除了必要的社会规则外，萨摩亚人很少受到限制。更重要的是他们从来不受鼓励去做竞争性的行为，社会的理想是知足常乐而不是超过别人。后来米德陆陆续续做了许多美国以外社会的研究，总体来说，她所强调的文化对人的行为影响的见解刺激了后来诸多的心理人类学的研究。与米德差不多同样著名的女人类学家就是本尼迪克特，二者同为美国人类学之父博厄斯（Franz Boas）名下的高足，其《文化的模式》一书一直以来都是人类学家必读的经典著作。她以阿波罗型和狄奥尼索斯型这两个尼采惯用的术语来区分两种类型的文化，并相信文化不过是人格投射而放大之，因而，不同的文化就会熏染出不同的人性。如阿波罗型的文化下的人

表现出循规蹈矩、自律和合群，相反，狄奥尼索斯型文化下的人格特质是暴躁、狂野和个体主义。前者以北美印第安祖尼人为最具特点，后者则以美拉尼西亚岛屿上的杜布人和北美西北海岸的夸克特人最为典型。后来，从文化视角窥视人格特质变异的研究，经由一位叫卡丁纳（Abram Kardiner）的心理分析学家而得到了推进。他提出"基本人格结构"这一概念，即是指一社会成员因其早期的养育和训练而形成的共同的人格结构。在卡丁纳看来，基本人格结构是由于社会的初级制度（primary institutions），如家庭婚姻及儿童养育等所形成。反过来基本人格结构又经过投射而形成该社会的次级制度（secondary institutions），如宗教信仰和神话传说等。他用自己做过田野的南太平洋马奎沙群岛（Marquesar Islands）上的土著人的生活为例来解释自己的理论。马奎沙岛人以种芋和打渔为生，平时物产丰饶，居民丰衣足食；不过遇到灾荒之年，人们还可能饱受饥饿之苦，甚至到吃人的地步。这里男女比例是女性多于男性，因而实行一妻多夫制度，女子表现出很强的性欲并主动寻找性伙伴，结果造成抚养孩子的责任感丧失，小孩子很小的时候即表现出口唇期的挫折感。由此形成马奎沙岛人的基本人格结构是对女人的怨恨和恐惧、对男人的信任和男人间的团体组织、性的不满足和忧虑、同性恋的趋势，女人之间有相互敌对的态度，恐惧被吃掉、恐惧被解体。食物成为增进自我的最好方法。因而，这种基本人格结构是与"性"和"食"这两项有关，这也是马奎沙岛人初级制度中最为重要的部分。这种基本的人格结构投射到次级制度上的，也大多与这两项焦虑有关。如在宗教祭礼上就有以人为牺牲和食人肉的仪式。而在神话传说上则表现有两种妖魔：一种称为 vehinihai，是指可怖的妖女，这种女妖经常会吃小孩，对青年男子则以女色来引诱之，在享受完青年男子的性能力之后将其吃掉。另一妖魔为一男性称为 fannauna，每一女子经常会有一 fannauna 跟随，一方面满足女子的性欲，另一方面帮助这位女子打击其他的女子。很显然，这种神话上的人物所反映出来的是马奎沙岛人基本的焦虑。文化与人格学派的研究虽然影响巨大，特别是在美国的人类学中。但是也相应地受到了后来者的批评，许多研究者开始怀疑养育方式与文化之间的一一对应的关系，认为这是比较牵强的解释。而文化与人格的研究后来所发展出来的国民性研究，

在一定意义上更有意识形态建构之意了。

人文主义（Humanism） 因其本身历史复杂，含义多重且变动不定，简明界定 humanism 之难已是众所周知的事实。与此相应，中文译名也五花八门，计有“人文主义”，“人本主义”，“人道主义”，“人生主义”，“唯人论”，等等，从未统一。我们遂从俗沿用“人文主义”译名。需要指出的是，在经历阿尔都塞和福柯等人的“理论性反人文主义”（theoretical anti－humanism）的批判之后，“人文主义”一词在当今批评和文化理论的语汇里已经带上了“本质主义”，“人中心论”以及“我族中心主义”等负面的含义。

人种（Race） 一般的定义规定，种族是“在体质形态上具有某些共同遗传特征的人群”。但现代的专业人类学家和民族学家倾向于将其理解为“经常地在内部进行婚配和繁育的种群”（Breeding Population）。种族这个概念所要表示的主要是存在于外表体质上的人类变异（Human Variation）。每一人种的内部差异很大。一般通用的分类标准有肤色、发色和眼色，下颌凸出度、头型指数、鼻型指数、脑容量、发型和毛发疏密度及嘴唇外翻等特点。绝对的纯种是不存在的。某个特定人种的标准不可能在其所有成员身上都很明显地存在，当然，在其中一些人身上或许表现得要明显一些。目前，流行的确定人种特征的标准有：遗传性、相对稳定性、没有由外界因素而引起的变异及相对独立的年龄和性别。在过去的 300 年里，种族这一概念有各种各样的根据动物学的概念所作的定义和解释，如特殊的有性繁殖产生了特殊的、独立的和相互排斥的类型，地理上孤立的亚种；民间具灵活性的概念，如宗族、共同继嗣；社会政治概念，如少数民族、亚民族、民族；以及行政立法所定义的种族群体的界限。许多科学家，像林奈（Carlvon Linnaeus）、布丰（Comte de Buffon）、赫胥黎（Thomas Henry Huxley）等都曾致力于人种的分类，其中以林奈在 1758 年做的分类较为著名。林奈以他独创的自然体系的知识，正确地把人类归入统一的智人（Homo Sapiens）名下，又依据肤色和地理分布的不同把世界人类划分为四个种族：亚洲黄色人种、欧洲白色人种、非洲黑色人种、美洲红色人种。1781 年，德国解剖学家、生理学家和人类学家布鲁门巴赫（Johann F. Blumenbach）根据颅骨测量研究的结果，

提出了更为系统的划分方案。他主张将全世界的人分成五大人种，即高加索人种－白种、蒙古人种－黄种、马来人种－棕种、埃塞俄比亚人种－黑种和阿美利加人种－红种。1870年，赫胥黎又提出了新的分类方案，他把人类分成尼格罗、澳大利亚、蒙古和高加索四大人种，从而完善了世界范围内的人种分类框架。赫胥黎之后，人类学家又付出了上百年的努力，以求对世界人种作出更为科学的分类。得到广泛流行的是1946年美国人类学家胡顿(E. A. Hooton)提出的系统分类法。由于将人类作为生物实体来划分是不确定的，它通常是以社会和文化来定义的。当要区分“种族”的时候，他们是在历史的特殊的社会政治背景中进行的。因而，无论是基于科学的观察和分类还是民间习惯上的看法，种族就其突出的社会性的体质和生物差别来看，总是用来划分人类的社会结构的一个分类概念。作为一个极有争议的概念，种族在生物学界和社会文化人类学界引发了激烈地讨论，试图通过有效地研究理解生物的多样性和社会的差异。20世纪前半叶，博厄斯(Franz Boas)与他的许多学生和助手一道，发起了一场反对生物决定论的运动，同时，提出了文化相对主义的理论，以反对种族主义。

认同(Identity)　指群体中的成员在认知与评价上产生了一致的看法及其感情。群体中的成员有着共同的需要、目的和利益，彼此容易产生相同的认知倾向和价值取向，并能自觉地保持这种一致性。当群体与外界发生冲突或受到其他外来压力时，这种认同会表现得更加强烈。一般来说，群体中会发生两种情况的认同：一是由于群体内人际关系密切，群体对个人的吸引力大，在群体中能实现个人的价值，成员的各种需要能得到满足，成员就会主动地与群体以及其他成员发生认同，这是自觉的认同；另一种是被动的，即在群体压力下，为避免被群体抛弃或受到冷遇而产生的从众行为。这后一种认同是模仿他人、受他人的暗示影响而产生的；尤其是在外界情况不明、是非标准模糊不清、缺乏必要的信息时，个人与群体以及其他成员的这种认同更容易发生。

认知人类学(Cognitive anthropology)　研究心智、语言和文化诸因素的关系，在认知心理学和结构语言学影响下发展起来，同时与结构人类学也有很大渊源。它主要关注

文化知识（cultural knowledge）在日常生活中的组织和应用（如分类、推理）。其历史可以追溯到本世纪50年代，在60年代有较大发展，70年代以后发生心理学的转向。早期发展中，认知人类学与“民族科学”(ethnoscience)、“民族语义学”（ethnosemantics）有着同一范畴，主要研究民间分类系统中的概念分类结构以及它们在系统中的意义编码，最初旨在强调文化相对性和认知类型，后将注意力转到建立普遍认知图示上。晚近时期关于人类系统的研究主要集中探讨概念分类的心理现实(psychological reality)。调查发现，许多分类（categories）围绕“原形”(prototypes)组织，原形赋予分类以突出特点（salience)，使它能够影响记忆和推理。这一领域的大部分工作都是语言学家在进行，认知人类学家主要从事“图式”（schema）研究－围绕图式如何与行动发生联系展开讨论。在认知人类学家眼里，图式不同于原形（由特定预期组成），是一种关系的组织框架，作为高度一般化的文化知识结构，它需要具体细节来充实。为了探索普遍认知模式，认知人类学家积极利用人工智能开发和认知心理学的研究成果，发展了三个基本模型：信息过程模型（information - processing models)、认知发展模型（cognitive - developmental models)、感知经验模型(perception and experiential models)。其中，信息过程模型探讨“并行分布处理”（parallel distrivuted processing）与“联接式处理”（connectionism)；认知发展模型对不同文化进行比较，希望借此发现共同发展特征和主题；感知经验模型则认为在环境中对于感知过程和感知体验的共享，跨文化（cross - culturally）地塑造了人们的认知模式。近来认知人类学陷入一些具有深刻哲学渊源的困境，这些困境促使学者对于“认知本质”进行再思考，之后的发展使它不再囿于分析知识体系，开始进入一个新综合时代，与其他学科（譬如心理学、认知科学）交叉、借鉴将给认知人类学带来新的发展可能性。

S

萨林斯（Marshall David Sahlins 1930～ ） 著名美国人类学家。1930年12月27日生于美国伊利诺斯州的芝加哥市，分别于1951年和1952年获得密歇根大学学士学位和硕士学位，1954年获得哥伦比亚大学人类学博士学位。他于1956～1973年执教于密歇根大学，自1973年以来在芝加哥大学担任人类学教授，现为查尔斯．F．格里杰出人类学教授（Charles F. Grey Distinguished Service Professor of Anthropology）及芝加哥大学学院教授。萨林斯的人类学思想可以大致分为两个阶段，在1962年他出版《毛拉：一个斐济岛上的文化与自然》一书之前，他基本上以一个进化论者而知名。这时期的代表作有《波利尼西亚的社会分层》（1958）、《进化与文化》（与塞维斯合著，1960），受其导师怀特的影响，假定在文化与自然的相互作用过程中，自然处于优先地位，决定着文化的实践。《文化与进化》更表明了他的“文化唯物论”立场。1972年，他出版了具有重大意义的《石器时代经济学》一书，这意味着萨林斯思想的根本性转变，这种转变来自他对波拉尼（Karl Polanyi）“实质主义”经济人类学的阅读，认为西方社会与非西方社会存在着根本的差别。这本书直指西方经济学的进化理论，认为“富裕的西方人－穷困的原始人”乃是一个西方中心论的虚构。1976年，他又出版了名著《文化与实践理性》一书，这本书综合了马克思本人的理论和结构主义，以象征人类学理论来阐释非西方文化与西方文化，他把这两种不同类型的文化并置在一起，指出它们都是以自身独特的文化构造方式来建构他们的社会的，而长期以来流行于西方社会科学（包括人类学）中的“实际理念”实际上恰恰是西方人建构自身社会的独特方式。这本书构成了对西方社会科学和人类学基本命题的重要批判。从20世纪80年代开始，萨林斯转向了“历史的人类学”，他集中研究了夏威夷土著文化与西方文化相接触的历史过程，接连出版了《历史的隐喻与神话的现实》（1981）、《历史之岛》（1985）、《资本主义的宇宙观》（论文，1988）、《阿那胡鲁》〔与帕特里克·克齐（Patrick Kerch）合著，1992〕、《“本土人”如何思考：以库克船长为例》（1995）等名著。他以西方著名航海家库克船长这一著名历史事件为例，探讨了非西方文化

的能动性。他指出，这些“土著文化”并不是只能对西方文化进行消极的反应，而是出于它们自身的文化理念，在本土宇宙观的支配下将西方人纳入到他们自己的体系中去，同时，在与西方殖民者相接触的历史过程中，他们也借以完成自己的文化转型。1996年，他发表了著名论文《甜蜜的悲哀》，在一种“文化并置观”中集中分析了西方社会的传统宇宙观，以此来揭示西方“现代性”的起源及转变过程。

萨皮尔·爱德华（Sapi，Edward）他是语言学（特别是北美印第安语言）和心理人类学先驱；在艺术和美学方面的兴趣为人文主义人类学（Humanistic Antropology）奠定了基础。萨皮尔1884年出生于普鲁士犹太教家庭，5岁随家迁居美国。青年时代，他在哥伦比亚大学学习日尔曼语、印欧语，后受到博厄斯影响转向人类学。1909年，25岁的萨皮尔获得人类学博士学位。1910～1925年，萨皮尔在渥太华担任加拿大民族博物馆地质调查部人类学组主任。在那里，他在印第安语研究基础上提出把北美印第安语划分为6个基本支脉的思想，同时，他还试图对历史学和民族学理论进行整合。1921年，萨皮尔发表其代表作－《语言论》，提出语言是思想的符号表达，同时强调语言对思维有深刻影响，“语言与我们的思维习惯不可分解地交织在一起，换言之，它们是一回事”。1925～1939年，萨皮尔分别执教于芝加哥大学、耶鲁大学，在此期间，他的研究重点由语言学转向心理学。他试图探索博厄斯“文化”概念的心理学维度，使它成为可以进行具体研究的对象。虽然萨皮尔的工作计划最终没有得到实现，但是他经由论文所传达的思想引起很大反响－特别是对于那些参加讲座的学生而言。他被视为文化人格学派的创始人之一。萨皮尔在语言学方面的术业专攻使他发展了许多重要议题：譬如语言与文化的关系。他与学生沃尔夫提出的“萨皮尔－沃尔夫假说”可能是他最著名的理论贡献。这一假说主要认为语言的习惯化形式制约思维模式，所以“真实世界很大程度上是建立在群体的语言习惯之上”。萨皮尔倡导内部语言研究，这一假说被认为是语言学领域的文化相对论。萨皮尔不仅在人类学领域确立了语言学的专业地位，70年代中期人文人类学的兴起也受到他的重要影响（他强调人们在面对文化和历史压力时候的创造力）。此外，萨皮尔对于艺术特别是诗歌的兴趣激发了之后大

批人类学家努力打破人文学科和社会科学边界。总之，作为一名跨学科的天才型学者，萨皮尔的新视角对后世理论影响深远。

社会事实（Social fact） 社会事实不仅是一个社会学术语，而且也是哲学和历史学等学科所研究的对象，最早对其作出较为详尽而系统分析的，是法国著名社会学家E.迪尔凯姆（Emile Durkheim）及其著作《社会学方法的准则》（1895），迪尔凯姆认为：社会事实虽然存在于社会之中，但并不是指社会的所有现象，而是指"一类具有非常特殊的性质的事实。这类事实由存在于个人之身外，但又具有使个人不能不服从的强制力的行为方式、思维方式和感觉方式构成"。因此，社会事实是一种既区别于有具体形态的可见之物（有机体现象），又区别于无具体形态的纯意识现象（心理现象）。在迪尔凯姆的社会学中，"社会事实"特指那些对于个人有强制效果影响的社会现象，社会学的目标就是研究这些社会事实。社会事实最初可能是人类活动的产物，但却已经发展成为一种独立于人、有自主性的行为，并且反过来对于原初行为者形成一种强制作用。社会事实是人的主观世界的外化、符号化和物化，是经由人类的实践活动而形成的客观世界。社会事实具有客观性，迪尔凯姆认为这是社会学的一个关键性问题，因为"关于社会事实的客观实在性的观点是全部社会学的出发点。其实，社会学只是在人们预感到社会现象虽然不是物质的，但不失为值得研究的实在的物时才诞生的。"强制性和约束力是社会事实的客观性基础，同时也是社会事实的两种特征。这种外在强制性和约束力的表现可以是法律、制度，也可以是道德、习俗等，它们先是外在于我们，尔后是潜移默化于我们的日常生活之中，只有在我们对它们的反抗、触犯（即对它们的否定）而遭受惩罚或抵制时才能意识到它们的存在，换言之，对它们客观性存在的证明是通过否定性来实现的。这种强制性和约束力就是客观性的表现。在这两种特征中，约束力是迪尔凯姆更为关注的方面，以至他说："我认为约束是一切社会事实的特性。"18世纪30年代，英国哲学家休谟在其著作《人性论》中提出了"是"与"应该"即"事实"与"价值"之间的区别，即事实与价值二元论，从而提出了社会事实的价值性问题，而"事实"与"价值"能否分离就成为了后世哲学界长期争论的话题。在认识论

和实践论范畴，大多数哲学家都倾向于认为事实和价值是统一不可分割的，社会事实本身就具有内在价值。

社区/社群/共同体（Community） 从14～17世纪，在英语中的社区/社群确立了几种意义，一是相对于有身份地位的人；二是一个国家或有组织的社会；三是同一个地区内的人；四是指一种共同的性质；五是指一种共同的身份认同和特质。19世纪，社区/社群在复杂的工业社会中更凸显了一种在地性和一种立时可见、伸手可及的实在性质。另类的群体生活方式也常以社区/社群命名。社群跟"公社"（commune）逐渐在社会主义思想和社会学中用以指特定的社会关系。"社区工作"是指：在官方提供的、购买得的服务以外，通过志愿工作的方式提供的服务。社群本身存在两种倾向，一种是从下而上的、直接的共同关怀，另一种是各种公共机关由上而下的进行管治。community一般译做"社区"或"社群"，表达其一群人共同居住的地区或共同从属的社会群体的意思，因此安德森（Benedict Anderson）的"Imagined Communities"概念也一般译作"想像的社群"。也有译者把Imagined Communities译做"想像的共同体"。这个译法已有先例，如Europe Economic Community（EEC，欧共体）中的community就是译做"共同体"。这种跨越国家的地区经济－政治联盟，的确超越了"社区"的地域概念和"社群"的群体概念，是一个有共同利益的实体，所以"共同体"是一个恰当的译法。民族这个"imagined community"在性质上也靠近一个超越"社区"和"社群"的文化－政治体制，因此，这里沿用了"想像的共同体"这个译法。

神授魅力（Charisma） 神授魅力原本是神学术语，指耶稣的神圣性带给信众的不可思议的"仁慈的礼物"。韦伯（Max Weber）将这个概念首先引进到社会学的学说里，他扩展了这个概念，超越基督教义去描述由信众赋予领袖超凡特征而建立的各种类型的权威。他把具有神授魅力的人划分成为不同类型，包括狂暴武士、政治煽动家、海盗、有煽动力的复兴家，以及以救世主自称的预言家。韦伯认为，他们的感染力基本上都是个人的、情感的和有强制力的，因而具有同样的社会学意义。韦伯从理性－逻辑法则和传统的制约两个方面，对神授魅力的权威作了进一步的分析。追随

者们奉行神授魅力是因为他们直觉地感到神授魅力的内在权力在向他们发出指令。韦伯将神授魅力的感染力理解为来自于有神授魅力的人物的强烈的情感强度。神授魅力只能存在于关系之中，高强度的神授魅力行为在参与者相互之间激发，而产生了欣喜、敬畏和热情。韦伯认为情感感染和梦游的昏睡状态这些概念与神授魅力是相似的。韦伯认为，社会学只能够从意义的建构和合理的动机来研究。对神授魅力的研究重点必须放在行为方式上，在这里最初的痴迷冲动被合理化到神圣的象征和制度体系之中。人类学家和社会学家已采纳了韦伯的意见。通常选取制度化的神授魅力的合理化形态作为他们的研究专题。例如，格尔兹（Clifford Geertz）认为神授魅力可简单地定义为最高统治者权力的固有神圣性。从这个框架出发，萨满魂灵附体时的癫狂是探求灵界与人间沟通及意义的一种愿望，而且所有合理的权威都是具有神授魅力的。人们集中探讨了文化意义体系的发展和合理化的过程，但却忽视了体验的不确定性和神授魅力在初始情绪形式里的强迫作用。另一方面，心理学倾向的理论家们已着重研究存在于神授魅力所激发的自我呈现之下的性格结构，还研究了深层次的原因，即为什么这种呈现总是使人处于沉迷状态。如果说社会学理论试图使神授魅力“正常化”，那么心理学家就是试图使其“魔鬼化”，将具有神授魅力的领袖和追随者们视为神经过敏者和精神病患者。一个更完整的神授魅力模型能够从社会学理论家的著作中构想出来。领导者的超凡力部分地源自其怪模怪样的表演能力，即用来证实文化价值的情绪状态。他们的表演，反映和扩大了追随者的愿望，在授予神授魅力的运动中激励了融合。神授魅力的研究因此提供了将文化、个人体验、个体心理学与集体笃信及新的意义体系的创造性建构相关联的潜在的研究领域。

生活水准（Standard of Living）

早在1945年，联合国宪章第55条清楚写明：“全球目的就是‘提升生活水平’。”这里的“生活水平”指物质富裕，乃一个可量度的概念，与国民生产总值（GNP）相似。Jean Fourastie 在1958年写道：“所谓生活水平是从平均国民收入扣除购买的物品数量及服务计算出来的。”经济学者使用生活水平的概念，是因为他们将生活模式的差异转变为生活水平高低之分，犹如将缤纷色彩的彩虹简化为单一颜色。在马尔萨斯、

李嘉图、马克思的古典经济理论中，生活水平原来指不可简约的最低收入（irreducible minimum income），或仅可糊口的生活水准，或可再生产的人力成本。1934年出版的《社会科学辞典》，生活水平仍是这个意思。后来这个辞慢慢指可欲求的生活方式或正常的生活条件。1945年2月，经济学者大卫斯（Joseph Davis），在美国经济联会主席致辞中，谈到的生活水平便是这个意思。这个辞从描述现实到带有规范意味（制定一套标准），可窥见欧美中心话语如何从着重生活素质变成只看重数据的转变：生活水平不但可量化，而且可比较。早在1940年，Colin Clark便对不同国家的收入作出比较。1948年《全球人权宣言》扬言人人平等，这种抽象的统一主义呼吁人人都平等，而国民生产总值便成为量度世界平等与否的准则。国家之间的差异被视为现代化的延误，既不公平又不可接受，于是要设法消除。国民生产总值乃生活水平的基本指针、量度发展的单位，随后更加入一些标准，虽然不以金钱量度，但仍以量化为主，由预期寿命的长短到每平方米有多少医生的数字都有。1973年世界银行麦蓝马拉（Robert McNamara）著名之演说便呼吁更多指标衡量，除了国民生产总值之增长，还有失业率下降、穷人收入增长，等等，简言之，世界银行采用一种全面量度经济活动的政策。早在1954年联合国报告中，便制定12项生活水平的国际标准：健康、食物与营养、教育，包括识字与技能、工作条件、就业环境、整体消费与储蓄、交通、房屋，包括家具设备、衣服、娱乐、休闲活动、社会治安、人身自由。生活水平的概念乃是西方、现代性、发展的产物，主要环绕“需要、匮乏、工作、生产、收入、消费”等层面，这些概念被视为可量化，目的追求人人平等，却同时鼓吹竞争。生活水平的概念着重数据，却忽视不能量度的素质，而且排斥各式各样的社会价值，变为单一的个人生活追求目标。

生态人类学（Ecological Anthropology） 环境科学及环境论（包括环境保护）尽管在几个世纪之前就已打下根基，但它们只到20世纪60年代才基本定型，并且其在人类学中的应用也成为这个历史过程的一个部分。人类学的每个分支学科针对人类生态学都形成了各自的方法：考古学中的古生态学；生物人类学中的灵长类生态学；人类适应性研究或范围更小一些的体质人类学及

人类行为生态学；在文化人类学中的文化生态学和后来的系统生态学；及语言学中的民族生态学。尽管两者通常被当成同义词来使用，但文化人类学中的对生态研究的“生物化”使得它经常替代斯图尔德（Juliar Haynes Steward）的“文化生态学”并以“生态人类学”的名称出现。通过使用一个更简单并系统化的科学研究方法－马文·哈里斯称其为“文化唯物主义”－的方式。他试着像描述文化一样，加深对生态的理解。最近，一些人类学家在探讨文化与环境这两者之间的关系及它们之间的角色转换问题时已开始克服一些方法论的局限并添加一种历时看问题的角度。这种方法，即所谓的“历史生态学”。那些关注人与环境之间关系如何互动的人类学方法大都仅限于基础研究，对于应用问题，他们很少关注，更不用说积极采取行动并提倡应用研究。生态人类学的一个有实际意义的贡献在于，它证实了当地的社会文化有其自身的生态逻辑和环境方面的理论基础。环境论者和保守主义者逐渐意识到本地人及其地方性知识在可持续的资源利用和生态多样性保护方面能发挥重要作用。近几年来，生态神学或神灵生态学作为一个边缘学科出现。尽管当代的生态人类学在世界环境科学领域及其应用方面作出巨大贡献，然而，因为大多数人类学者只在一二个方面有所建树，因而他们仍然对更广泛的公众或政府机构的决策影响不大。

生态学（Ecology） 此词在20世纪中期以前在英语中并不常用，尽管它在科学上运用的时间可以追溯到19世纪70年代，（最初用做Oecology），主要来自德国动物学家哈克尔著作的译本。可是在梭罗1858年的著作中有一处明显孤立却又令人惊奇地恰当使用了生态一词。它源于希腊语 rwoikos（家庭），带着来自于逻各斯话语的相似词尾 logy（……学或……论），表示一种系统的研究。组织（Ecohomy）也具有它的所指意义，它具有来自希腊语的替换词尾 homy（参见 astronomy）意指管理和 nomos（意指法律）。经济从它最初的家庭管理的意义发展到意指政治组织（从法国，16－17世纪）进而发展到它在18世纪初出现普遍的现代意义经济学。生态学（哈克尔的 Okologie）扩展到栖息地的意义（从18世纪表示特有的生息之地的名词，来自拉丁语动词的形式“它生活着”）接着演变为对动植物之间及与他们的栖息地关系的研究。群落交错区（Ecotone）、生态型

(ecotype)、生态种(ecospecies)等词汇相继使用在科学上。1931 年 H. G. Wells 把经济学看做“生态学(ecology)的分支……人类的生态学”这预示了后来生态学成为普遍性社会关注点的重要进展过程，但是起初关注这种人类和生息环境关系最普遍的词是环境论(enrironmentalism)实际上，环境论已经被更详细地阐述为研究生理环境对生物发展所具有的影响的学说，这种学说总是与反对达尔文(Darwinian)进化论的拉克马(Lamarckian)的学说联系起来。环境一词 源于 19 世纪末、在周围环境的意义上意同周围之地(enrirons)(fw envioronner, F – encircle, rw Viron. F – circuit)正如在卡莱尔(Carlyle)的著作中(1827)，它的词义被扩展“周边环境”(enrironment of circumstances)。环境主义者(Environmentalist)和相关词汇从 20 世纪 50 年代起普遍用于表达对保护区和防污染措施的关注。从 20 世纪 60 年代末起，生态学及其相关词汇基本上取代了环境等一组词群。不仅继续具有原有的意义，而且扩大了词的应用领域。从这一阶段起我们可以找到生态危机(ecocrisis)，生态灾难(ecocatastrophe)，生态政治(ecopolitics)和生态活动家(ecoactivist)和更多表示生态组织和团体的专有词汇。过去的经济学、政治和社会理论在这种重要的并仍在发展中的趋向中被重新解释，使社会和经济政策特定的基础从关注人际间的关系转到了物质世界。

实践理论(Practice theory) 实践理论的最终确立与皮埃尔·布迪厄(Pierre Bourdieu)是密不可分的，虽然在此之前有许多先行者(如利奇、巴斯等)。对布迪厄而言，早期学者的普遍理论弱点在于他们没有真正克服人类学一直以来的主观 – 客观、个人 – 社会、行为 – 结构等二元对立，他试图消解永无止境的学术争议，提出了强调“策略”(“策略”虽然包含一定程度的“即席创作”，但是由于它们被目标、利益所支撑，所以也不可能脱离社会规范、社会价值的塑造和建构)的实践理论。早年在阿尔及利亚和比安(法国)的田野研究使布迪厄形成两个重要观念：“信念”(doxa)、“惯习”(habitus)。“信念”是那些经由社会化而根植于人们心中不容探讨和挑战的社会准则和价值；而“惯习”则是行为的标准化状态，是集体习惯或者说对应于特定位置的行为者性情倾向(dispositions) – 它把一系列历史关系“积淀”在个人身体里，是一种结构形塑机制(structuring

mechanism)。布迪厄认为实践在性情倾向的原则下进行策略性的"即席创作"，不断产生新的结构，最终与限制它们的"信念"背景形成对峙。他把个人利益以及利益竞争（围绕资源和地位－布迪厄把它们客体化为各种资本形式，如经济资本、社会资本、文化资本或者象征资本）所形塑的社会情景称为"场域"，人们在特定的"场域"（social field）里各自发展自己的策略。惯习与信念的结合联系了理想和实践。由于它们缺乏反身性，布迪厄借此把自己从理性选择视角中抽离出来；同时，包含"规范"的社会化过程又使他不至于浸没于任何形式的行为主义中。布迪厄的实践理论不仅在人类学领域是一种创新，在现代社会学领域，他的思想也是与吉登斯结构化理论（联系结构与能动性）并行发展的一个重要分支。与此同时，尽管实践理论在世界学术界享有盛誉，但也有一些学者对此不无微辞，认为实践理论被指责为"功能主义"的同义反复，它所遭到的批评主要来自两个方面：一是它预设"制度"的当然性，只描述它所涉及的过程，而没有作出一定的分析和解释；另一方面，"惯习"引导了"实践"，而它又由"实践"推导出来，"惯习"的观念剥夺了社会行动者对于社会秩序的挑战能力。

实验民族志（Experimental ethnographies）　实验民族志是大约在20世纪70年代中期兴起的一种后现代人类学思潮，这一思潮有三个特点：一是把人类学者和他们的田野经历作为民族志实验的焦点和阐述中心，二是对文本进行有意识的组织，三是把研究者当成文化的"翻译者"，对文化事项进行阐释。实验民族志的先驱性研究是克利福德·格尔茨（Clifford Geertz）的阐释人类学，由他的学生詹姆斯·克利福德（James Clifford）等人开始发起。实验民族志自产生以来，出现了多种不同风格的"流派"，但可以大致归纳成三种。第一种实验民族志在于它们对不同文化的人观、自我和情感的不同界定和经验，从而形成对传统人类学的"集体思维"（collective mentality）概念的批评。这种实验民族志又可以分成三种类型：心理动力学民族志（psychodynamic ethnographies）、新现实主义民族志（realistic ethnographies）和现代主义民族志（modernist ethnographies）。第二种实验民族志的形成，深受近年来政治经济学派对解释人类学的批评的影响，它们试图改变传统人类学将作为研究对象的非西方社会视为隔绝

于外部世界的孤岛的做法，从而将对地方社会的描述与全球体系的描述结合在一起。即这种民族志关心的是如何在“世界体系”这个更大情境内来描述地方文化的变迁过程。这方面的代表作有埃里克·沃尔夫的《欧洲与没有历史的人民》（1982）、陶西格的《南美洲的罪恶观与商品拜物教》（1980）。另一流派的研究受费边（Fabian）的反思人类学的影响，强调人类学者应通过民族志来反映非西方人民的时间和历史观念的存在。这方面的研究以路萨多（Rosaldo）的《伊龙哥特人的猎头民俗》（1981）为代表。第二种实验民族志主张人类学是一门文化批评的艺术。在这一方面，它们受到德国法兰克福学派和法国超现实主义文学的影响，强调人类学者要在对异文化的描写中形成对自己所处的文化体系的价值和准则进行重新的反思。要达到这种目的，人类学者必须自觉地反思自己的本文化，把熟视无睹的事物当成怪异的事物来看待，把西方视为理所当然的价值观转变成怪异的价值观，即要“变熟为生”（defamiliarization）。在这种认识论的背后，是一种“比较社会学”的视野。在今天，实验民族志仍然处在发展过程之中。实验民族志的贡献在于指出了传统人类学的许多缺陷，如西方人类学者对自身在世界政治经济体系中所扮演角色的视而不见，对非西方民族中个人地位的压制，西方中心论的问题，等等。但随之出现的问题在于，实验民族志在描写自己的研究对象时，究竟能够达到多大的真实程度？这仍然是困扰着实验民族志研究者的核心问题。

氏族（Clan） 世系的发展一代接一代，并且新的成员不断诞生，在此过程中，其成员越来越多而变得不好管理，也没有那么多的物质资料来养活他们。一旦出现这种情况，世系分拆——一个世系继嗣群分成两个或更多新的继嗣群—也会随之发生。通常，在分拆之后，新的世系成员接着确认他们和别的世系成员之间的关系。这个过程最终导致第二种继嗣群—氏族—的出现。出现的时间大约是旧石器时代晚期。氏族是单系的继嗣群，它将一系列从共同的祖先（理论上说是）那儿发展而来的世系联合起来，即其成员来自一个已无人知晓的或只在传说中出现的祖先。因此，一个氏族的成员有一个共同的名称和祖先。他们认为他们之间有亲戚关系，但在世系结构中却不能追溯到这种关系。氏族成员通常实行族外婚。氏

族内部有行政机构、角色分工、宗教、礼仪和一定的社会制约办法，氏族能够成为所在地区地域性的政治单元。母系氏族是按母系继嗣原则组织起来的氏族，而父系氏族则按父系原则组织。氏族下面有世系，上面有半族和胞族。因此，将它们从大到小排列是半族 > 胞族 > 氏族 > 世系。氏族和世系的不同在于：氏族成员并不统一居住，而这种居住模式 - 尽管并非总是不变 - 却是世系的核心成员的特征。氏族成员可以分散而不局限在一个区域居住，因此他们并不共同拥有可动产。并且，它更趋向是一个从事仪式活动的组织单位，只在特定的场合下氏族成员为了特定的目的才会聚在一起。但氏族具有重要的整合协调功能。像世系一样，它通过族外婚来协调婚姻。氏族成员的四散分布使得氏族赋予成员们参加当地群体而非本群体的权力。氏族通常给予其成员以保护并热情相待，因此，在所有本地群体中都有自己本氏族的成员。氏族 - 没有世系那种统一的居住模式 - 依赖各种象征符号 - 动物、植物、自然力或其他客体来维持成员间的团结并提供一种现成的互相区别的方法。这种象征符号 - 被称之为图腾 - 通常和该氏族虚构的起源密切相关，同时它还加强了氏族成员作为一个共同祖先的后代的意识。在氏族中，生产资料公有，集体劳动，产品平均分配，收获大家享用。重大问题，如血亲复仇等由氏族成员会议决定。在政治争端中，一些年长者往往是全氏族同外部群体进行交涉的代表。许多人认为，氏族社会是人类历史发展上的一个阶段，为世界各民族所必经。

世界观（World view） 原词来自德语"Weltanschaung"一个简略表达的术语，意指被一群论及世界及世界与他们关系的谈论者所持有的信仰共同体。在这个概念与语言游戏（language game）见（meaning），话语或范式的内在关系间有一种密切的内在关系。因此，它是某个人在语言游戏、话语或范式中的位置，这些语言游戏，话语或范式供给一个人的构成世界观的必要信仰或假设，因此，从这种密切的内在关系中可以引发出：假定语言游戏、话语或语言范式发生改变，世界观将相应地改变（可参见文化相对主义〔cultural relativism〕）

世系（Lineage） 一作 lineage group。世系群是指单系继嗣群，即由父系或母系的单系继嗣繁衍的血族群。世系通常用来指称将某种单

系继嗣作为规则，并且有相同的两可世系群的群体。若继嗣按父方追溯则其称为一个“父系世系群”；若按母方追溯，则其称为一个“母系世系群”。世系成员可以将他们的谱系联系追溯到一个共同祖先，并且他们的祖先必须是可以确切证明的，以此表明这种继嗣关系不同于氏族。世系以祖先为中心，其成员身份只在同祖先的关系可以追溯到或得到确认时才被承认。在诸多社会中，个体只是世系中的一员而没有法律和政治地位。既然“成员资格”和法律地位都取决于他们是世系成员，那么毫不例外其政治和宗教的权力也由其决定。许多重要的宗教和巫术权力，诸如参与神灵和祖先崇拜的权力，也是源于他们是世系中的成员，世系是一个互助的（corporate）群体。因为随着新成员的繁衍，它能够弥补该世系成员的死亡并使它能世代相传。这种沿袭传承使它能够共同完成各种事务，诸如，占有财产、组织生产劳动，分配物品及劳动力，划清地位等级及协调和别的群体之间的关系。世系是社会组织的根基。它由一个独特的正在繁衍的有血缘联系的人所组成，它可分成几个支群。其成员不同于氏族成员。世系群可以住在同一地方，也可以住在几个地方。可延续好几代，但有些不免绝嗣。同一世系群的人往往担任某种职务或擅长某种技能。世系的一个共同特征是他们都实行族外婚。这就意味着世系中的成员只能在别的世系中寻找婚偶。世系外婚的一个好处是，它能避免群体内部潜在的性别竞争，有利于加强世系内部的团结。这种外婚形式还表明，世系成员的每一次结婚并不意味着简单将两个成员安排在一起，它还是两个世系联姻的标志，这有利于确保每个世系均是更大的社会系统的组成部分。同时，世系外婚使得他们能和一个社会进行开放式的交流，这有利于推动知识从一个世系往另一个世系的传播。

市场/市场经济（Market/Market Economy） “市场”至少可以有两重意义，一是作为一种人与人交往沟通的整合模式（pattern of integration，Polanyi 的用法），另一是指称历史上曾存在的各式各样的交易场地、机构和制度。前者所指的是一种组织社群生活的原则，后者则描绘具体的历史存在。作为一种社会组织的原则，“市场”被抽象和普遍化为一种能够自我调节的机制，为供求规律所决定，受竞争的原则所支配。正是这种抽象意义下的“市场”，被

不少自由主义者和保守主义者认为是自由甚至是民主的前提，并成为八九十年代全球性的主宰意识形态。然而，这抽象的“市场”观，不仅无法准确描述现实上的各式各样交易情况，甚至在理论上也是自相矛盾的。可是这种“市场”意识形态却绝不是可有可无的小角色，相反，它在很大程度上左右了世界经济和各种社群生活的组织形态和变化方向，尽管这形态和变化往往都与“自由市场”的理念背道而驰。例如对非规管化（deregulation）的鼓吹，结果只会导致跨国企业的垄断的出现，而非促进自由竞争。“市场”的另一重意义，也就是泛指历史上存在的各式各样交换场地、机构和制度，很不幸，这种具体历史的指称经常被有意或无意地与市场的抽象意义相混淆。当中的一个原因与语言的局限和命名有关。事实上，在不同的历史时段，不同的社群脉络之下，对于不同形式的交易场地、机构和制度，也有不同的命名。中文用语中用来表述交易场地、机构和制度的，从墟、会、市、集市、街市、店铺、商店、交易会、交易所，等等，显然并不是第一种抽象意义上的市场（market）一词能够概括的，我们甚至可以质疑作为一种原则的市场交易，也就是竞争、供求和定价（price - making）等逻辑，远不能构成上述各种形形色色的交易场地、机构和制度的最主要核心。正如布罗代尔在他的《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义（卷二）》指出，墟、市、集市、店铺、商店、交易会、交易所等场地、机构和制度，各有不尽相同的功能、源起、交易工具和方式、参与的社群和包含的活动；同时又各自包括不同的文化社群元素；或更强调信息交流、传达（例如商店和店铺），或更重视娱己娱人（如各种交易会），等等。博兰尼的交易（exchange）和“自我调节的市场”似乎更强调“市场”作为原则之义；布罗代尔的市场经济（market economy）有些像博兰尼所指的“自我调节的市场”，但他强调这只是作为理想中的“市场”原则的一种近似。而在他三层架构内中间一层的“市场”，则恐怕是泛指历史上各种形形色色之交换，而非纯粹的经济逻辑/原则。

适应策略（Adaptive strategy）

适应策略的概念，是指在一定时期的一定群体或相聚在一起的人们为了调整和解决其内部和外部压力而实行的行动计划。在特定社会环境下，一个行动者对于各种适应策略

有可能是了解的，也有可能是不清楚的，但并非所有行动者都意识得到这些策略。行动者对他们的行为、计划、思想可能提出矛盾的陈述。构造上的“适应策略”，是受过训练的人类行为观察者，为了了解社会行为重复的和单一的结果，认真对待这种行为的内部与外部压力而提出的概括论述。各种压力本身常常是来自外部一定群体或相聚在一起的人们，他们为了达到某个目的，也就自然要提出各种策略。人类学家发现，一种适应策略，诸如一个群体对另一群体领地的掠夺性扩张，就破坏了另一个社会集团的各种社会关系。因此，要探讨任何特定社会集团的适应策略，就不得不考虑集团之间和个人之间、亚集团之间的各种对称与不对称关系。这个相关概念就是分析适应策略的基础。由于适应策略分析的目的在于了解其延续性和变迁性，所以对生态模式、经济增长与衰退，社会结构，政治过程和意识形态表现等方面的研究，就形成了非常必要的补充。适应策略的分析，认为人类总是妥善处理他们所创造的各种结构，而且以他们寻求保持的一种系统方式，不断地改变这些结构。随着时代的变化或时间的流逝，某些适应策略成为一定民族或族群世界观与意识形态的一部分，也是面对内部和外部压力在模式化的社会关系中的表现。一个特定的民族，或者某一特定社会的成员，提供给人类学家这类研究者的，可能是适宜的或有效的策略，这些策略由于尚存的压力和选择的缺乏而不能予以维持、引进或完成。研究者在探讨适应策略时，必须了解选择的有效性以及环境、社会与文化之选择结果。通过制作复杂的认知图，来反映特定条件下行动者对选择与压力的权衡状况，从而顾及策略分析的各个方面。在相同社会体系中，不同的个人与群体可能采用不同的适应策略。适应策略这个概念并不意味着一定社会、生态、经济、政治和意识形态斗争的成功。它仅仅是给人们提出一个观察和分析资料的方法模式，以便研究者精简由不同层面的分析而得出的各种概念，引进互惠行为的总体规划，这种互惠行为是在特定时期面对压力和选择而实施的。它特别有助于对冲突的分析，而且作为系统维持活动或系统变迁活动，可以解决冲突和社会的混乱情形。人类学适应策略分析的目的之一，就是在竞争成为连续适应的一个关键因素时，对结果作出前瞻性的预测。

狩猎（Hunting） 狩猎是一个为维持生计、获得衣着及其他用途而进行的捕获或猎杀野兽的过程。这是一个需要多种技巧才能完成的综合过程，比如制订计划（学习并掌握多种技巧）、细致观察（按图索骥的能力）、悄悄靠近、原地守候、猎杀动物并寻路回家。狩猎需要多种武器和工具，包括投射物、投刺物、屠宰刀、陷阱、扳机、诱饵以及制造武器和工具的设施。狩猎的对象一般都是哺乳动物，而肉食动物与被捕食动物二者之间的关系是行为生物学关注的一个重要话题。除了黑猩猩，灵长类动物很少狩猎行为。然而，因为在史前及当代人类中存在大量复杂的狩猎活动，因此狩猎被认为是推动远古人向现代人方向进化的一项重大创新。狩猎可以区分为以下几种方式：（1）吃腐肉。即把动物尸体集中起来作为食物。尽管这不是严格意义上的狩猎，但一些分析者认为它是推动人类采取狩猎方式的一个过渡形式。（2）游猎。包括追踪、潜近、打伤猎物、接着将之捕获或猎杀几个步骤，这可能是最普遍的狩猎方式。（3）群体游猎。将猎物朝一个方向驱赶，比如布置好的网兜、峡谷或悬崖，在这些地方可以捕获或猎杀大量的猎物。一个著名的例子就是北美西部有名的“赶野牛”（Buffalo jumps）。（4）蹲点狩猎。雇用一个固定的猎手，并使用诱饵引诱猎物或埋伏起来静待猎物走向猎手埋伏好的地方。（5）下套狩猎或陷阱狩猎。即通常在猎物外出觅食的必经之路设好这些猎套（带有诱饵）或挖好陷阱来狩猎的方法。（6）渔猎。是一种基于陆地狩猎技术的方式，这些技术同时也适用于湖海、河流及近海区渔猎。这种方式常被认为是一个独立的生计方式，但是，特别是用矛叉叉鱼就需要与陆上游猎相似的技术。（7）海生哺乳动物狩猎。人们驾着小船围猎海豹、水獭、鲸，除了鱼叉上必须系上一些绳子以便将猎物牵到船上或岸边，其所用技术与陆上游猎的技术非常相似。在地球北部的近海区，这是一种主要的生计来源。狩猎是推动人类进化的惟一因素还是多个元素－包括采集、分配、婴儿养育以及语言能力等等－之中的一个，学者们对此意见不一。尤其是男女平等论者提出了这一问题。有一点毫无疑问：狩猎是原始人及早期智人生计方式的一个重要组成部分。考古学家已经对与狩猎相关的物质文化进行了详细的研究，尤其是其中的一个重点：石器。

书写（Writing） 此词成为哲学、心理分析和文学研究上的一个重要概念乃是德里达、巴尔特（Roland Barthes）以及拉康（Jacques Lacan）等一批巴黎才俊在60年代对语言，或更准确地说，对l'é criture作批判反思的结果，其中尤以一代解构宗师德里达的贡献最巨。但中文里如何即义定名，却不是一件容易的事。坊间多译writing为"文字"，而德里达研究writing的大作Of Grammatology译为《论文字学》，虽亦无不可，但终嫌遮蔽太甚。因为writing在德里达的笔下，并不单指狭义的文字符号，更重要的还是代称一种总已包含"他性"（alterity）痕迹，标识"在场"（presence）之无限"异延"（difference）或永恒"缺失"的结构；Of Grammatology也不是简单地一反"逻各斯中心主义"之道，褒writing贬言语（speech），而是要揭示出一种寓于writing且无处不在的"添补逻辑"或"导延"运作，以颠覆西方传统哲学里二元对立的认知模式乃至其整个文化的根基，即所谓"在场"或"超验所指"的形而上学。为兼顾广狭两义，更为凸显这一新概念，我们多以"书写"译writing，至于《论文字学》，据英译者斯皮瓦克解说，书名中的介词of即兼含"关于"（about）和"一部"（a piece of）两义，这的确也像是德里达的一贯做法，无奈汉语中似乎缺少这样一个多功能的介词，我们只好发挥象形文字句法灵便、贵在意合的优势，以《书写学》含糊达之。遗憾的是，如此郑重而且煞费苦心地追求writing的精确中文译名实际竟是根本有违德里达关于writing真谛之宝训的。因为，倘若符号的"本质"，依斯皮瓦克的阐说，乃是"其一半总'不在那里'而另一半又总不是'那么回事'"，则无论如何译介writing，实际都是一样的结果：都不能达旨。或许，惟一精确的译法应是响应德里达"在删除号下书写"（écrire sous rature）的号召，把writing译为"书写"或"文字"？再把Of Grammatology译成《书写学》？那么德里达这个法文名字的最贴切的中文译名是否就是"德里达"了呢？不过，正如芭芭拉·约翰逊所说，德里达的writing理论实际乃是一种伸张writing物质性存在的阅读理论，且这种突破表层逻辑秩序和意义，潜入文本的空隙、边缘、修辞、静默及断裂和含混处的阅读因此而发展成了对权力和权威的质疑之道。这方面堪称典范的例子当然有西苏（Héléne Cixous）等所阐发的"女性书写"（é criture feminine），萨伊德（Said）"东方主义话语"的批判，以

及现代人类学对族志学家再现“他者”文化所用手段之文本性展开的反思。而尼南贾纳（Niranjana）对英国殖民主义表述印度文化的翻译文本所作的解构阅读，以及斯皮瓦克等所倡导的女性主义的翻译理论和实践中，我们也能明确看到 writing 理论作为批判武器的功效。因而，或译 writing 为“书写”或为“文字”，或为“写作”，尽可视语境甚或依习惯而定，真正重要的还在于我们能够意识到论者是在何种意义上使用 writing，而译者又是在何种意义上译之为“书写”或“写作”或“文字”的。

庶民（Subaltern） Subaltern 原意是“低级的步兵”，葛兰西采用这个名词指向那些从属于统治阶级霸权的庶民百姓。庶民可以包括农民、工人及其他不能享有特权、不能向上爬的民众。统治阶级的历史一向受到确认，成为国家与领导集团的历史，但葛兰西却对庶民的历史书写感兴趣，在《意大利历史笔记》一文中勾勒六点学习庶民阶级的历史的计划。葛兰西宣称庶民阶级的历史一如精英阶级的历史那样复杂，虽然后者的历史往往被确认为“官方历史”。对葛兰西来说，庶民阶级的历史是碎裂而片段式的，而且闽于统治集团的活动。很明显，庶民能够控制自己的再现，或者进入文化与社会的机制的机会都相对很少。庶民研究的历史学家把这个词语应用在后殖民研究，目的是推动南亚社会有系统地研究庶民。据创立人古华说，庶民一词“泛指在南亚社会从属的各种形式，包括阶级、种性、年龄、性别及其他”。庶民研究的历史学家有阿明、雁诺、查德济、晗迴文、潘狄等。到目前为止，已出版 10 册丛书，所选文章都是关于历史、政治、经济、社会学中的庶民形态，还有其态度、意识形态及信仰系统，简言之，庶民形态的文化。庶民研究计划的目的，就是改变学术界书写南亚历史那种侧重精英与精英文化的风尚，研究组承认从属只能在主导与从属二元的关系中理解，因此他们审视庶民作为“量度精英角色的客观尺子以及批判精英诠释其角度的武器”。研究组认为，印度民族主义一向被精英主义主导：殖民者的精英主义及中产阶级民族主义分子的精英主义，两者均为英国殖民主义的结果。这两种精英主义的历史书写，均认为民族主义意识的发展，完全是殖民官员、政治、文化，或者印度英雄人物、制度、思想所努力的成就。古华说这种精英书写不承认、也不诠释人

民自己的贡献，被排斥的是自立自主的“人民的政治”。精英与庶民之间一个很明显的不同，就是政治动员的特质。精英动员是垂直式的，采用英国议会制度，而庶民则依靠传统的亲戚、地缘、或者阶级联会。在殖民时代，人民动员可见于农民起义；而精英书写的历史，则说印度民族主义主要是理想者的创业，由本地精英领导人民取得解放。虽然庶民群里繁杂多样，但共有的特征是反抗精英统治。中产阶级无法代表国家，意即印度无法代表其人民（failed to come into its own），对古华来说，研究组就是要研究这种失败，这失败成为印度历史书写问题之症结。很明显，庶民的概念就是要跨越几种政治与文化的二元对立，像殖民主义/民族主义，或者帝国主义/本地文化，古华倡议采取庶民和精英的分野，并说在政治与文化的研究里，庶民往往被忽略了。自从斯皮瓦克在《解构历史书写》及《庶民可以说话吗?》二文中，批判庶民研究组的前设之后，庶民的概念便成为后殖民理论之焦点。斯皮瓦克首先批评古华即使赞成葛兰西所说的庶民的自主性－古华承认庶民群里纷纭异杂－也无法摆脱其基本本质主义的前提。其次，任何一种决定谁或者什么是庶民的方法，都不能摆脱这种本质主义。“人民”或者“庶民”界定于与精英的差异。斯皮瓦克辩解，“真正的”庶民群的身份乃其差异，没有一种庶民能够自知自明、自说自话，也没有可能建构一种庶民身份，并具有有效力的、清楚完美的、可辨认的声音，而又同时占据所有可能发言的位置。再次，斯皮瓦克从性别角度批评：“作为殖民主义历史书写的对象，以及起义叛乱的主体，性别的意识建构使男性统治得以延续。”如果说“在殖民生产的脉络中，庶民没有历史，不可以说话，那么女性庶民更加处于黑色阴暗中”。斯皮瓦克从分析一位印度年轻女孩的自杀个案，总结宣告“‘女性’庶民说不出话”。有人诠释，在政治上受压迫或边缘的人民，无法发言抗争，也有人认为庶民只有一种能够被聆听的主流语言或声音。斯皮瓦克所要批判的是那种以为完美无瑕的、建构的庶民身份，并非庶民发出政治诉求的能力。斯皮瓦克又辩说，没有任何一种代表本质的庶民的反对或者抗争的行动，能够完全脱离主流的论述，然而正是主流论述提供语言与概念的范畴容许庶民说话。根据斯皮瓦克的访谈，斯皮瓦克说自己是在气愤的情况下说“‘女性’庶民说不出话”，以那个年轻女孩的自杀为

例，她用“身体”来抗议，已经“说了话”，可惜没有人细心聆听，得到的只是冷淡的响应。对斯皮瓦克来说，庶民是一个无可指涉实体的名词，是差异的空间，也是为霸权统识系统所排斥、贬抑、离弃、遗忘的空间。

死亡仪式（Death Ritual） 作为一种生物现象，人类的死亡在体质人类学和人口统计学领域倍受关注。死亡和其文化背景有很大的关联，并且它有几个方面和直觉（想当然）相背离的。人们也许会以为每个地方的人们都用同一种眼光来对待死亡。然而，即使是关于谁有资格死这种问题都是一种社会构建。并且，不同的文化对死亡及与死亡相关的事情－什么是死亡－有不同的理解，它通常和如何构建生活及如何对待疾病密切相关。死亡能够让人释放最强烈的情感的力量，常常被认为是各个地方死亡仪式产生的源泉。然而，在本世纪早期，迪尔凯姆指出，心智状态从未能解释文化实践。并且他的这种观点对现代社会人类学的定型起到至关重要的作用。但心理简化论学派（Psychoreductionism）却固执己见，特别是在美国人类学中，这个问题仍处于争议之中。关于死亡仪式，涂尔干在《宗教生活的基本形式》中提出这样一个观点：每次我们需要仪式时，我们并没有对仪式进行再发明，相反，我们只使用由我们的文化提供的那些已准备好的仪式形式。至于仪式中的“情感”，涂尔干认为：是仪式导致了适当情感的产生，我们并不知道人们真正的情感体验是什么，并且，悲伤－属于个性的并反映个人的特质－根本没必要将其和丧葬仪式相关联。民族志显示出他们对待死亡的态度或许是根本不讲求细节（就像一些采集者只是抛弃自己的住处）；或者他们如此看重以至于让它的影响延续好几年且花费巨大；或许有宴会、禁食、自制或纵酒狂舞等活动。而尸体也许被烧掉或埋掉；停放在家或者用烟熏或浸泡的方式将其保存起来；也许被停放在一个专门的屋子里；或许暴露在外让其自行腐烂。它还可能被生吃、煮着吃或肢解。除了一般的解释之外，为了发现每个死亡仪式怎样和一个封闭的社会及文化背景相联系，就要求对特定的案例进行考察。对于人类学家来说，仪式的价值在于经常让那些蕴于文化之中的含义昭然若揭。总而言之，它给考古学、社会与文化人类学提供了丰富的素材。

T

他者（Other） 英文 Other（他/她者）没有特别的性别含义，中文习惯以“他者”译 Other。据英汉字典，作为代名词的 Other 是别的人、别的东西，即他人、他物之意。他人的“他”字有泛指人的意思，跟英文的 man 泛指 human beings（人类）一样。在西方，对 woman 的关注是针对以 man（“男人”的形象）为模式来思考“人”的问题的人文主义传统提出的。泛指女人的 woman 亦犯了泛指人的 man 的问题，误以为 woman 提出了具体的女人在共同的处境中所面对的普遍性的问题，而忘记了 woman 作为 man 的 Other 和 man 都同是符号，只在话语中占有位置，并不代表经验世界中的具体的人。解构哲学家，诸如尼采及德里达等，从 man 的大一统的话语内部拆解其“谎言”和“遗忘”，以加了引号的“woman”来命名 man 的话语的真相（truth），即它要掩饰、忘记语言“是”“真相”的前提，而语言的前提，即语言的源头，更是语言表达的范围以外的领域。这不但在说“真相”的“基础”不是透明而是不可确定的东西，以“woman”女人之名来命名这个不能把握的领域，更是要说明掩饰的策略同时是生产性别歧异的手段。斯皮瓦克是在这个层面上肯定了解构主义 deconstruction（误）用“女人”之名对抗主导力量对“我”的收编，但同时“女人”之名不可避免地不能摆脱其在语言的历史中泛指有普遍共通性的具体的女人的习惯，因而不可避免地有把“女人”同一化的危险，因此提出进一步（误）用“女人”之名，以性别化的庶民 gendered subaltern（即最边缘化、最受漠视的妇女）为样式，来思考对抗主导力量的问题。基于上述的情况，我们选择了“她者”而“他者”来翻译 Other，除“他者”用在斯皮瓦克的语境中有点困惑之外，亦考虑到斯皮瓦克是以性别化的庶民为样式来说明 Other 这个超乎我们想像和把握的领域。

泰勒制（Taylorism） 泰勒制是一种科学化的管治模式，起源于 20 世纪初。1964 年，泰勒（F. W. Taylor）的文章提出，在工作场所内推行理性的管治。这种科学化的管治旨在提高工业化大量生产的效率，故泰勒提出了三个原则：（1）绝对的分工，即是将整个生产过程，分割为最简单的工序，条件允许可变成一个单一而重复的生产模式，因

此工人不需要掌握太多工作所需的技能。(2) 由经理完全控制整个工作场所，不再是组长或较有技术的工人，因此管理作为一种技能，与拥有权分开。(3) 时间与动作的研究，借此控制成本和生产进度。泰勒制是福特主义 (Fordism) 的主要组成部分。福特主义来自意大利马克思主义者葛兰西 (Gramsci) 对工业家亨利·福特 (Henry Ford) 的书写。福特主义结合了科学化的管治与绝对机械化的生产过程。福特提倡高薪制，一方面回报遵守工作场所科学化管治纪律的工人，另一方面提高市场的购买力，吸纳大量生产出来的产品。由于工人阶级在一定程度上得益，因而被纳人了资本主义制度之中。在19世纪70年代末，泰勒制不再适用于以科技（如计算机、微型电子产品等）为基础的新知识型社会，间接地引发福特主义的危机，而福特主义也步人“后福特主义” (post - Fordism) 社会，即是生产建基于工序的专门化、较大的灵活性和责任制。

特纳 (Victor Turner 1920 ~ 1983) 维克多·特纳是20世纪60和70年代相当活跃的多产的人类学家。他在恢复人们对比较宗教学的兴趣及开创“符号人类学”的研究方面扮演了主要角色。特纳的第一本著作并不关注宗教，而是从特权化的社会组织人手进行研究。在罗德斯 - 利文斯敦学院 (Rhodes - Livingstone Institute) 的帮助下，他在赞比亚西北部（随后是在北罗德西亚）对恩丹布人 (Ndembu) 的研究才得以进行。他不久就发现：母系继嗣的原则和从夫居之间的冲突使各个村庄极不稳定。一个男人既想和他的妻子儿女们保持关系，又想把他的姐妹及姐妹的孩子接回家，她们是他的财产继承人；离婚是经常现象；男人们通过牺牲他人的利益来扩张他们自己的村庄，并且他们认为这种扩张不能通过固定的社会群体来实现。特纳在他的第一本民族志著作《一个非洲社会的分裂与延续》(1957) 一书中提出，不应在社会结构，而应在权力斗争自身及被称为“社会戏剧”的内部冲突的反复表演中寻找秩序。围绕社会规范的破坏导致社会危机这个简单主题，他提供许多的案例，并对其进行分析。他认为，危机也会产生补救效果，并最终使社会实现重新整合。特纳采用“社会自动平衡模式”来分析问题，表明他受到功能主义根深蒂固的影响。从三个方面可以看出特纳的宗教研究取向：(1) 宗教是最普遍的“补救行为”；(2) 由范·盖内普

(Arnold van Gennep) 描述的“过渡礼仪”三段论常用于仪式之中；(3) 仪式表明：恩丹布人的生活要实现真正的稳定，根本不在于社会组织而在于仪式中得到最全面表达的宗教及哲学观念。特纳还详细分析了恩丹布人许多“苦恼崇拜”的复杂仪式。在分析过程中，他采用许多方法来阐释仪式中的象征意义。这些方法在他所写的一本最成功的著作《符号森林》(The forest of symbols, 1967) 中有精彩的阐述。这些方法还被广泛采用并影响了一整代的人类学家。除了在非洲从事民族志工作外，特纳还从事其他方面的研究。这些研究对范·盖内普的“阈限”(liminal) 的含义进行了更深层的发掘。他认为，“阈限”就是从预设好的社会角色中逃离出来。共同的“阈限性”可能导致进入其所谓的“大同社会”。最具说服力的论证是他对天主教朝圣的研究。在《仪式过程》(The ritual process, 1969) 中特纳指出：在所有的社会及宗教现象、时间的反结构、艺术中都可以发现“阈限”。特纳还认为：在当今社会，边缘人处于持续“阈限”或“类阈限”的状态之中。尽管这样，特纳还是心甘情愿地跨越民族志狭小的研究范围并走在了时代的前头。在随后的几年里，虽然他一直对戏剧充满兴趣，但他还是倾向研究“表演”理论。对他来说，戏剧和仪式也许是一回事。特纳于 1920 年出生在苏格兰。1950 年 4 月离开罗德斯－利文斯敦学院之后，他在曼彻斯特担任讲师职务，一直到 1963 年。不过他著述最丰的那几年是在美国－最早在康奈尔大学，然后在芝加哥大学，最后是在弗吉尼亚大学－度过的。1983 年他在弗吉尼亚大学逝世。

体质人类学 (Physical Anthropology) 研究人类生物学的学科，也叫人体学，作 somatic anthropology。通常在美国学术界将体质人类学视为人类学的一个分支学科，作为人类学四大分支学科之一；而在欧洲大陆学术界曾经用人类学来指称体质人类学。通常，体质人类学与自然科学尤其是生物学有着更为密切的联系。在生物进化框架中，体质人类学和现存的及已灭绝的物种有密切关系。同时它也和这些领域－人类古生物学、人口统计学、生态学、法医学、古病理学、灵长目学、社会生物学、进化心理学及基因、体格差异及适应性研究－进行合作或发生学科重迭。这些分支领域的研究取向的差别在历史发展中逐渐定型，并在很大程度上是由各自不

同的关注点、建立时间及对特定的生理及行为系统感兴趣导致的结果。它的研究内容涉及种族差异、人体发展、人体逐代变化、以及生态学和生物机体间的关系等。解剖学的研究对体质人类学的建立有重要影响。泰森（Tyson）首先把解剖知识运用到体质人类学中，他于1669年论证了一种矮人（实际上是黑猩猩）是人和猴之间的一种过渡型生物。后来动物分类原则逐步应用到人身上，从而出现了几种不同的人的分类体系。对人的进化的研究也是促进体质人类学发展的另一个重要因素。1830年在西亚塞西亚的库尔·奥马（Kul Oba）开展的考古发掘工作，大大推动了19世纪体质人类学的发展。如今，这门学科的发展是将遗传学和进化过程相结合的思想指导下进行的。在体质人类学研究中，曾经将特定族群或地区的人类活体及遗骨的体质特征测量作为主要的研究手段，根据所测量的特征进行统计分析，说明各种族或民族的特征，辨析其起源和发展。分子生物学兴起之后，人类基因材料的搜集和分析在体质人类学领域中显得日益重要。

添补（Supplement） Supplement译自法文supplé ment，卢梭称书写文字是对口头言语的supplé ment，而德里达在此关系里发现了一种结构，称之supplé ment逻辑。中文多译做“补充”。为凸显法文原词兼具“补缺”和“额外添加”这两层含义，有译做“补”，取添加与补充两义。但“添补”并未能涵盖Supplement的意义，因为在德里达的运用中，Supplement不是纯粹补充未完满的不足，所多者亦非只是一种添加的多余之物，它同时亦是一种取代和替代。在不嫌累赘的情况下，也可以“添补替代”译Supplement。德里达所谓的supplé ment逻辑更是与传统二元对立的逻辑大异其趣的。据芭芭拉·约翰逊（Barbara Johnson）解释，说A是B的supplé ment，意思包括A是B的附加、补缺、替代；A毁了B的纯真；A是B得以恢复的必要前提，也是B因而丧失的途径；A对B构成威胁，也是B的解救良药等等十五六种关系。这样一种广义的书写逻辑实际上贯穿了后结构主义对翻译问题的思考。Supplement是德里达的一个中心的概念，在不同的脉络下有不同的意义。在一般的意义下，supplement代表补充（者）或辅助（者）的意思，然而当这是德里达（Derrida）的特殊用法时，supplement便不只意味着简单的补充或辅助，而是包含了添加的意思。因此，在

不同文本段落之中可因应其脉络把supplement译做“补充(者)”、“辅助(者)”或“添补”等。

田野工作（Fieldwork） 直到19世纪末，大多数人类学家的研究都是出自于“安乐椅上的玄想”，所采用的资料是依靠传教士、探险家、旅行者或殖民者的记录。人类学家的第一次田野工作是1898～1899年由哈登率领剑桥大学考察队赴托雷斯海峡的调查。随后，功能主义学派的代表人物拉德克利夫－布朗和马林诺夫斯基积极提倡田野调查，开创了田野工作的新纪元。田野工作就是在一个社区中从事周密的、长期的人类学调查研究。考古学家也从事田野调查工作，但他们总体上说并不将活生生的人当成研究对象。社会学家同样有田野调查。但是，这种研究在这门学科中从来没有主导范式。鉴于它在认识论、历史及社会化方面的实践，人类学的田野工作在概念化及其实践方面与其他的田野研究存在差别。循规蹈矩的民族志撰写人被看做是参与观察者。不过，调查者也进行定量调查，文本的、人口统计的或者其他类型的分析，这都取决于当地的情况及研究项目的属性。从事传统田野工作的研究者应该身临其间并获得大量各种各样的数据资料。这种经历及观察的范围和深入程度对于将那些通过更为正式的手段（例如结构式访谈）获得的资料放进文化背景中分析有帮助。它的支持者认为：对人类及其文化的诸多认知必须通过直接体察的方式才能实现，这与科学方法的客观性和距离形成对照。即只有通过心智的方式才能实现认知。如苏珊·哈丁（Susan Harding）所述：“特定的让民族志撰稿人入迷的现实的材料及共享的无意识知识的材料其实只不过是经验性的东西”。全身心投入式的田野工作的提倡者认为：它的优势首先在于，如果作为研究对象的该社区的成员明白，田野工作实际上就是试着按他们的方式生活，讲他们的语言并从尽可能多的维度去理解他们的生活，那么他们会更热心地提供信息、表现出更多的信任、并允许去参加仪式，等等。其次，研究者能打破常规并推翻未得到检验的假设。长期周密的“近距体验”式田野工作的提倡者们建议把田野工作当成一种获得深层的多维度田野知识－那些在一个社区只呆上几天或几个星期的调查研究者是不可能得到－的方法。一个田野工作者通过这种方法更有可能学到隐秘的知识。因而，只有使用各种田野工作方法，

而不仅仅靠单刀直入式的询问来获得那些连文化的持有者都未掌握的知识。

同感（Communitas） 同感（communitas）是英国人类学家维克多·特纳（Victor Turner 1957）杜撰的一个词汇，其是指仪式中阈限事件的结构。在特纳看来，阈限（liminality）是一个外在于时间和结构的时刻，或者是指在社会中由仪式所建构出来的某一种个人状态与另一种状态之间“模棱两可”（betwixt and between）的时期。这是心理与社会转换过程的一个时刻，如出生、成丁、结婚、疾病和死亡等生活危机。在特纳看来，阈限的时期表现出来的是个人与社会秩序的象征特征。这些象征有时是模糊的，这里，现实被象征性地标定为是危险的，并且常常充满了暴力的活动和想像。所有这些又都表明了在个人与社会的过程中，相互矛盾的力量的强有力的结合以及当下出现的转变和转型的权力。此时，个体、社会经验和秩序的不同形式都会加入进来。个人与社会的所有形式的本质方面都会在阈限时期表现出来。而所有这些人性本质方面的象征性构成就是所谓的“同感”。同感可以有多种的形式。而最基本的一种就是主张人性的单一性（oneness of humanity），这是存在于由社会秩序所引起的差异和分离之下的一种同感。同感的主张同时也是一种对由人所创造的社会秩序的批判，即是对等级和社会距离的批判。并且，这是一种人与社会的秩序由此而被建构和重构起来的人性的根本不可分性特征的一种表达。

统制真理罗网（Regime of Truth） Regime一词有多重含义，最通用的指政权，但regimentation同时是指将事物组织化，（特别是将人）变成受统制的对象，福柯借用一个政治学上有强烈贬义的字眼以表述真理、知识与权力的密切关系。但中文难以硬译为“真理的政权”，因为汉语“政权”往往是视做一伙政客，未能凸显regime所指的权力关系是非以人为转移的。本条译做“统制真理的罗网”，因为“罗网”一词强调了那种难以逃脱的权力关系。Regime of disciplinary power则是指由各种规训权力所组成的罗网。

图腾崇拜（Totemism） 图腾崇拜源自“图腾”，它是北美土著奥吉布瓦人（Ojibwa）所用的一个词，意指“他是我的亲戚”，并暗指他是自己外婚氏族的一个成员。迪尔凯姆

(émile Durkheim) 指出，最早的宗教形式就是建立在这种氏族基础之上，每种宗教形式通过它们各自的图腾标记来显示氏族团结，同时在更广泛的团结中表现氏族互相之间独特的关系。迪尔凯姆分析了澳大利亚的土生宗教。在这些宗教的图腾仪式场中，那些德高望重的氏族头人被认为是神圣的，是氏族仪式祭拜的对象，他们只有那些开山之人才能胜任，并且使氏族图腾符号化。每个氏族均有自己的图腾并且不与他族共有，它们可以是任何植物、动物或自然现象（甚至雨或森林）。它们自身的兴盛与该氏族休戚相关，因而图腾物倍受保护。迪尔凯姆还认为图腾符号化并且图腾实际上代表的就是该社会群体，因此宗教就是通过图腾来崇拜自己的社会。图腾的结构反映社会的分歧或团结，而图腾自身则反映出人类对神圣的定则及力量的普同信仰。马克斯·韦伯认为迪尔凯姆所声称的在图腾崇拜中宗教和社会具有共同起源的观点是不正确的。拉德克利夫－布朗 (Alfred Reginald Radcliffe－Brown) 支持迪尔凯姆的立场，不过他指出图腾崇拜不仅是宗教及社会的根基，同时也是科学思想的根基。这个观点和迪尔凯姆的观点并不抵触，只是他的关注点在于“社会如何决定人类活动”。列维－斯特劳斯将拉德克利夫－布朗早期对图腾崇拜的解释和马林诺夫斯基 (Bronislaw Malinowski) 的关于图腾崇拜的观点结合在一起，并指出他们的观点带有实用色彩：图腾之所以得到崇拜是因为它们所代表的植物或动物是“可吃的”。拉德克利夫－布朗后来提出的图腾和社会存在类比关系的观点在列维－斯特劳斯那里得以继承。列维－斯特劳斯认为，图腾崇拜不仅与宗教相关，还是人们按照一种相关逻辑进行分类的普同习性的一个表现。弗洛伊德 (Sigmund Freud) 的基于俄狄浦斯情结的图腾崇拜理论脱颖而出，对图腾崇拜作出新的解释。许多民族志工作已在图腾崇拜的研究方面得到开展。图腾崇拜的复杂性使得它在土著人和外来者的分类系统、自然界的分类及生态学方面得到更进一步的关注。

W

万物有灵论（Animism） 万物有灵论是一种相信某种神灵能够使物体具有生命现象的信仰，即信仰所有物体都有神灵和未来的存在。亦译“泛灵论”。1871年，泰勒将万物有灵定义为“灵魂的信仰”，并将其确定为所有宗教的根基。它可能起源于旧石器时代，诸如太平洋波利尼西亚人信奉的“马那”（mana）和印第安人的“奥伦达”（orenda）和“马尼陶”（manitou）等自然神的观念都表示精灵和非人性特质的存在。万物有灵信仰者认为这一类灵性存在于整个宇宙。也有人认为，这种概念的出现是由于看到了死人与活人有所不同，意识到了睡眠、出神和做梦这些现象而概括出来的，从而认为每个人都有肉体生命和灵魂生命。泰勒将它和灵魂的概念联系在一起。他从全世界的语言语汇所反映出来的几乎一致的外观中找到了关于它们和物质客体相分离的确凿证据。阴影、风、呼吸及生命的概念之间互相含示。泰勒还将早期宗教归因于人们信仰那些存在于动物、植物及非生客体之中的灵甚或魂。泰勒将万物有灵论看成是宗教基础的看法遭到英国人类学家马雷特（R. R. Marett）的反对。马雷特认为，还有一个比万物有灵信仰更原始的宗教信仰阶段，那时人们看不出生命和幽灵有所区别。马雷特的这种理论也被称为物活论（Animatism），是前万物有灵论中最重要的一种理论。总之，万物有灵信仰者往往把对待人的一切态度和方法，完全加之于种种物体上。

文化（Culture） 文化是人类学与其他人文科学研究的基本问题。“文化”一词在西方来源于拉丁文culrura，原义是指农耕及对植物的培育。自15世纪以后，逐渐引申使用，把对人的品德和能力的培养也称之为文化。在中国，“文”指文字、文章、文采，又指礼乐制度、法律条文等。“化”是“教化”、“教行”的意思。关于文化的定义很多，美国文化人类学家A. L. 克罗伯和K. 科拉克洪在1952年发表的《文化：一个概念定义的考评》中，分析考察了100多种文化定义，认为“文化存在于各种内隐的和外显的模式之中，借助符号的运用得以学习与传播，并构成人类群体的特殊成就，这些成就包括他们制造的各种具体式样，文化的基本要素是传统（通过历史衍生和由选择得到的）思

想观念和价值，其中尤以价值观最为重要”。西方学者对文化的经典理解首推英国人类学家 E. B. 泰勒。他在《原始文化》一书中指出：“文化，就其在民族志中的广义而言，是个复合的整体，它包含知识、信仰、艺术、道德、法律、习俗和个人作为社会成员所必需的其他能力及习惯。”英国人类学家 B. K. 马林诺夫斯基在《文化论》中，把文化分为物质设备、精神文化、语言和社会组织四个方面，在制订的《文化表格》中提出文化的三因子和八个方面。法国人类学家 C. 列维－斯特劳斯从行为规范和模式的角度把文化看做是“一组行为模式，在一定时期流行于一群人之中，并易于与其他人群之行为模式相区别，且显示出清楚的不连续性”。一般意义上，人们认为文化有广义与狭义之分。广义的文化是指人类创造的一切物质产品和精神产品的总和。狭义文化专指语言、文学、艺术及一切意识形态在内的精神产品。文化不是先天的遗传本能，而是后天习得的经验和知识；不是自然存在物，而是经过人类有意无意加工制作出来的东西，是由物质、精神、语言和符号、规范和社会组织等要素构成的有机整体。体系中的各部分在功能上互相依存，结构上互相连结，共同发挥社会整合与社会导向的功能。然而，特定的文化有时也成为社会变迁和人类发展的阻力。

文化传播论（Diffusionism） 关于文化从其发祥地扩散到不同地方而被模仿、采借和接受的理论。对于一个民族或地区的文化形成来说，除了发明产生，就是传播得来。世界各地的文化有很多相似之处，文化人类学家根据文化的这种相似性，认为文化具有向外扩散的本性。最早的文化是从原点慢慢扩散出去，跨越空间，活像涟漪一圈又一圈的推动一样，文化终于传播到各地。文化传播是一个选择的过程，某一文化特质和文化丛体被接受或被抗拒，视其对接受一方的效用和适应性而异。即新的文化特质与旧的文化特质相比的优越程度，与现存的价值观念、经验和需要的适应程度，被理解和应用的难易程度，能够进行试验的范围大小，其结果的可见程度等。文化传播又是一个互相的、双向进行的过程，不同文化之间的接触、碰撞，引起不同民族之间文化的互相采借、接纳。文化传播的范围或借用的程度决定于两个民族之间的接触的持续时间与密切程度，具有相似文化的群体，文化互相借用的数量更大。文化传播必导致文

化变迁。变迁是部分的，也可是整体的，也表现为文化融合或某种新的文化的产生。20世纪初在欧洲出现的文化传播主义认为所有文化有一个共同的起源，开始于一个或多个特殊区域，然后向全世界传播；传播是文化发展的主要因素，认为文化采借多于文化发明。传播论者虽注重了传播在文化发展中的作用，但并没有回答文化如何起源、在何时何地存在过、又如何传播到遥远地区等问题，使文化传播走向极端化。20世纪70年代以来，随着对文化研究的深入，人们普遍把每一种文化看成是共有的、独特的动态系统，每一种文化遵循着在技术、艺术形式和风格的有限范围内，由本身的发明、创新和采借等因素决定的。

文化工业（Cultural Industry）是由法兰克福学派的理论家霍克海默和阿多诺在本世纪40年代合写的《启蒙的辩证法》中提出来的，书中专门有一章题为"文化工业：作为大众欺骗的启蒙"。在这本著作中，他们首次揭露了当代晚期发达资本主义国家的文化具有大工业的特征，不同于在19世纪前资本主义时代的个体劳动者的精神劳动。那时，文化是少数"天才"的特权，所造就的文化一般也表现为所谓的精英文化、贵族文化。而今天由于科技的发展，文艺作品制作的手段日渐普及，文艺创作转变为以建立在科学技术之上的机械化、自动化生产为前提，进行大规模成批生产和复制，是为"文化工业"。文化工业的产品，是一种适合于大众口味的、方便而式的精神消费品即大众文化。法兰克福学派对于文化工业基本持否定态度，他们认为：（1）文化工业尽管表现出一种符合需求的表象，实际上仍然是由不合理的社会力量所控制的。金钱是文化工业运转的枢纽和动力，是它存在的目的和根源。（2）文化工业面对的接受主体是文化消费市场的大众，是一个单一同质的集合单位。为了满足人们的同样需求，就必须处处要求有同样的商品，这就决定了文化工业的产品，其类型、内容和风格日趋单调和雷同。（3）文化工业已丧失了艺术的超越性精神，立足于世俗的基础。精英文化不可避免地带有乌托邦的色彩和超越的意识，一般都与社会保持一定的距离而对社会进行审美的审视。但是在文化工业中，艺术与它曾蔑视、排斥并努力超脱的社会同化，被吸收为社会的必不可少的一部分，用来对社会进行粉饰或调剂。它不再是像阿多诺所赞

赏的那样通过否定的中介来反映社会，而是取消了与社会之间的距离，是否定性的消解。因此在文化工业的作品中，最普及和流行的是娱乐消遣品即轻松艺术。法兰克福学派认为，文化工业的存在和发展是资本主义社会衰退的标志，是一种严重的异化现象。它使个人在大众传播媒介的包围、改造下，日益失去自己的头脑和判断能力，成为纯粹被动的文化受众和消费者。在19世纪资本主义中商品使用价值的独立性使人类主体也具有自主性和潜在的抵抗能力。现在这种自主性正在逐渐消失，因为文化工业使文化产品的使用价值被转化为纯粹的商品价值。这样，在马克思看来将会导致资本主义社会衰落的生产力和生产关系之间的矛盾在晚期资本主义社会中就完全被转移了。法兰克福学派关于文化工业的论述揭示了晚期资本主义社会大众文化的一个侧面，因而具有深刻的开创意义。但是他们的观点后来也受到很多大众文化研究者的批评，认为法兰克福学派的观点过于绝对，没有认识到大众文化中也有具有艺术性和独创性的作品，并不都是单一无个性的复制。另外，大众文化的接受者也不是完全单一被动、没有自我选择和辨别意识的接受者。

文化解释学（Interpretation of Cultures） 又称解释人类学、阐释人类学，是关于文化解释的人类学理论，由美国人类学家格尔茨（Clifford Geertz）于20世纪70年代提出，代表作有《文化的解释》（1973）、《地方特有的知识－解释人类学的进一步探索》（1983）。自19世纪以来，文化人类学研究发展的主流是人类学家对其研究的文化对象或目的物作田野调查，通过观察、认知，进行客观的民族学描写而形成文化志。但是到了20世纪60年代，这一经典手段受到了根本性的挑战和质疑，从而导致了人类学的空前危机。吉尔兹的文化解释理论一方面受欧美当代人类学思想的影响很深，另一方面继承了韦伯的理解、解释、人是寻求意义动物的思想，并以此作为分析的基础。其理论的核心内容是：人是由其自身编织的意义之网所支撑着的动物，而文化就是这种意义之网。因此，文化分析并非寻求规律性的实验科学，而是寻求意义的解释科学。所谓“意义”是包括知觉、观念、情感、理解和判断等的包括性概念。“意义”需要通过有形的象征才能传递。象征是用来指传达观念（意义）的对象、行动、事件、性质或关系，是继承下来的人们用以交往、延续和发展有关人

生的知识和对人生的态度的概念系统。文化就是富有意义的象征系统所积累起来的整体，是一个历史上传递下来的具体表现于象征的意义模式。文化分析是指要在解释的意义上，理解"就某些事情说明某些事情"，人类学者的工作是领会行为者如何理解行为者自己所描写的主题。吉尔兹"关于巴厘斗鸡的记录"是他的解释人类学的一个范例。文化解释学的方法和命题主要有对本文的研究、话语研究、认识论与知识结构、后殖民与后现代的话语等。

文化人类学（Cultural Anthropology） 一门研究人类文化的起源、成长、变迁与进化过程的学科，为人类学的主要分支，创立于19世纪中期，以巴斯蒂安1860年出版的《历史上的人》一书为标志。于20世纪初传入中国。1901年美国人类学家霍姆斯在《美国国立博物馆的报告》中创用"文化人类学"这一专称，旨在强调人类学中研究人类文化的部分，以区别于研究人类体质的"体质人类学"。初期主要以没有文字的原始民族为研究对象，20世纪30年代后开始研究当代复杂社会的文化，但在传统上仍一直以前者为重点。世界各国在该学科名称使用上也不统一，如美国为"文化人类学"，英国为"社会人类学"，在西欧大陆，一般称之为"民族学"。学科的研究方法有：田野调查法、参与观察法、文化相对论、跨文化比较法、整体方法、功能方法、主位研究法、客位研究法等。20世纪50年代以前有影响的学派有：早期进化论，亦称"单线进化论"，传播学派，法国社会学派，英国功能－结构理论学派，美国历史学派，法国结构主义学派。50年代以后产生的新学派主要有：美国新进化论，文化解释学派，地域研究派等。经典著作有：巴霍芬的《母权论》、麦克伦南的《原始婚姻－关于婚礼中抢劫仪式的起源研究》、泰勒的《原始文化》、摩尔根的《古代社会》、弗雷泽的《金枝》等。现在文化人类学的研究范围已涉及人类生活的各个方面，学科分支很多。如语言人类学、哲学人类学、历史人类学、宗教人类学、医学人类学、工程人类学、心理人类学、都市人类学、乡村人类学、经济人类学、影视人类学、艺术人类学等，已逐步进入应用领域。

文化相对论（Cultural Relativism） 文化人类学基本的观点和方法。在20世纪50年代成为一种比较流行的思潮，代表作是美国人类学家赫斯

科维茨（J. Herskovits）的《文化人类学》(1964)。主要观点是每一种文化都有其独创性和充分的价值，每个文化都有自己的价值准则，一切文化的价值都是相对的，对各群体所起的作用都是相等的，因此文化谈不上进步或落后。主要内容有：(1) 认知相对论。认为人类的经验是由地方性的结构知识决定的，在很大程度上表现为一个社会、文化的建构，在这一意义上，文化相对论又被称做"社会结构主义"。(2) 逻辑相对论。认为不存在泛文化的或普遍性的逻辑、推理规则。20世纪70年代英国的哲学家、社会学家、人类学家曾就自然和普遍的逻辑推理与道德判断发生过一系列公开的争论。(3) 历史相对论。认为历史时代应被看做是不同的观念的文化史或心智史，历史就是观念的变化表。(4) 语言相对论。关注独特的语言法则和词汇结构对思考习惯和类别的影响。(5) 道德相对论。认为一个人的道德行为只能从地方性的价值观而不能从普遍性的道德准则来判断。反对者宣称极端的道德相对论是非道德或潜在的不道德。因为它之所以能够形成道德判断，是对地方性知识或历史背景的妥协，以致人们的任何一种行为都会像种族灭绝那样受到谴责或定罪。(6) 发展相对论。主张相对于人的不同发展阶段，人便有不同的思想或价值。虽然文化相对论很少被当做是认知科学研究的问题，但是，认知人类学则为文化相对论的重构提供了有用的前景。对于认知人类学来说、一个文化构成一个独特的文化模式，一旦人被内化为这个模式，文化便会为人们提供方便的认知范型。另外，借助文化模式，民族、群体之间大的冲突或矛盾也很容易被认知。文化相对论对每个文化价值的肯定，有力地批评了欧美文化中心主义和民族中心主义的错误，推动了多元文化主义政策的实施，但它不加分析地把一切文化看做是有同等价值的，实际上是对文化进步的否定，对客观真理的否定。

文化研究（Cultural Study） 从广义上讲"文化研究"这一术语也许被用于指涉文化研究的所有方面。这种用法也许被用于包含理解和分析文化，比如社会学、历史学、人种志和文学批评，甚至社会生物学的各种各样的角度。它也可以被更严格的用以指涉学术王国的特殊领域，在第二种用法中，它的历史的根源可以追溯到20世纪50年代末60年代初雷蒙德·维廉姆斯（Raymond Williams）和理查德·霍华德

(Richard Hoggart) 的著作，以至1964年当代文化研究伯明翰中心（Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies）的形成，这个中心最初由霍华德然后由斯都尔特·霍尔（Stuart Hall）来领导。从这个工作实体那儿出现了一种多学科研究文化的方法，这种方法不仅关注从社会科学中获得的传统方法，而且关注如女权主义、马克思主义和符号学所采用的激进的方法。这种方法的杂烩有助于提出新的问题，然后对“文化”一词被赋予的确切意义进行重新的概念化。尤其是文化研究可以被看做是对在传统的批判学科如文学批评、美学批评、音乐批评中所看到的对“文化”所预设概念的反叛。当这种传统学科支配性的把文化产品当做能够被正当地甚至彻底地与它们的生产与消费的社会历史背景隔绝的情况下进行研究的客体或文本。文化研究的阐释者寻求在明确地与其他社会实践，特别是与政治结构和社会袭成团体如种族、阶级、性别等的联系中为文化定位。这种方法意味着将要被研究的文化产品可能不仅是那些被某个知识和艺术精英选择和推崇的东西，而更可能是在所有的社会阶层和构成部分中都可以遇到的物质和象征产品。因此，文化研究可以被看做是定位于明确反对上层或精英文化的研究方法，如典型的英国文学文本研究或传统音乐理论主题的研究方法、更积极地从社会科学特别是从文化人类学和文化社会学中所获取的那种方法之间的一种研究文化的方法。

文化与国际贸易（Culture and international business） 在对现代商务的研究中，人类学家发现：当海外公司在处理营销市场、企业管理或商业谈判的问题时，其成败决定于海外雇员在外地能否尽展所长。这类能力决定于雇员对其工作有关知识的专业程度以及个人对新环境的触觉与反应。一个对国际商务的普遍误解是某人在本土环境下成功，他的专长技术也能同等地应用于不同文化之下。有研究指出，一个海外公司或企业的失败，最大问题不是其技术及专业能力的不足，而是它不能了解及适应外地的思考及工作模式。在美国本土的商家会通过搜集其雇员、消费者及贸易伙伴的大量资料和文化咨询来装备自身。很多民族志研究结合市场调查能提供大量而详细的资料，如美国消费者的价值、态度及购买喜好，中高层经理对组织文化的良好掌握，以及劳工谈判代表一定要对谈判桌上的另一方的动机有高度的敏感度，

等等。目前，当北美商人开始涉足国际贸易舞台时，他们经常希望获得一些本土难以想像而又缺乏的文化资讯，比如外地消费者和雇员的资料之类。在国际贸易的文献里，列举有很多美国企业试图拓展国际市场但却屡遭挫折和失败的例子，其中很多是非常可笑的，有的甚至令人十分难堪。在所有这些记录中，某种程度上与金钱或名声有密切的关系，或两者皆然。例如，当美国厂商在拓展海外市场时，他们经常认为在克里夫兰（Cleveland）中有效的销售策略或者宣传口号，在世界其他地方也能得到同一效果。其实问题是出于文化背景和环境的改变。例如通用汽车公司（the General Motors Corporation）的广告语中，"身在比利时"（"Body" in Belgium），将此口号译做法兰克斯语（Flemish language）就会变做"渔夫旁的尸体"（"corpse by Fisher"）。一个巴西的航空公司有则广告说它有一个"很舒适的机舱"（comfortable"rendezvous"），换做葡萄牙语则为"非法的性服务场所"（"a room for illicit sexual encounters"）。某一鸡肉商家在译一个非常成功的宣传口号到西班牙语时，其新的宣传口号并不能得到预期效果。这宣传口号是"这能使一个粗鲁的男人变得像小鸡般柔情"（"It takes a tough man to make a chicken affectionate."），译做西班牙语时变成"这能使一个有很强生殖能力的男人变得像鸡一般柔情"（"It takes a virile man to make a chicken affectionate"）。研究表明，国际商务中若对海外工作的文化现实反应迟钝将会招致悲惨的后果、留下伤心的记忆。人类学家劳伦斯·苏特欣（Lawrence Stessin）的一个报告指出，一个北加州厂商收购一个英国伯明翰市附近的一所纺织机器公司，希望借此能打开欧洲市场。在接管公司后不久，美国的管理人员希望去矫正一个生产上的问题，就是下午茶点休息时间的问题。苏特欣告诉我们："在英国，每人可以有半小时的下午茶点时间，这时每个工人也按他独特的口味品尝和吸啜一些大型盎司容器盛载的葡萄酒，……管理层提议加速'吸啜时间'为十分钟的休息……工会同意尝试但失败……之后的一个星期一早上，工人们暴动，窗户被打烂，当行政管理人员到工厂时便叫嚣，最后召唤警员去维持秩序。后来公司立即安装一部自动贩茶机（只需把纸杯放在水掣底下便会倒出标准份量的饮品。这细小的容器取代了五盎司的杯）因为他们是以美国人的意志建立起来的规则，其所传达的信息原本是请求员工对工作的

更大贡献及忠心……但结果却是：工厂此后的生产再不复前，即使在贩茶机被送走后，工人们仍继续与公司暗中对立，最后，该公司以倒闭告终。”这个例子说明，若不注意文化背景和文化的差异，企业就会在市场上及管理上产生失误，而且会影响到国际市场的拓展以及各方协商的成败。忽略文化因素可能会导致时间、声誉、投资、甚至贸易合约上的损失。人类学家阿利松·蓝尼尔（Alison Lanier）讲述了一个美国行政人员因为没做好文化的准备工作而付出的巨大代价：“一个很高级别的副总裁经常出入巴林——一个准许酒精进出的国家。他后来被派往邻近卡塔尔去进行一个无限期的长期谈判。基于对成功的信念，他把两瓶白兰地放进他的背包，准备在仪式后与他的同事庆祝。结果，他不但被立刻赶走，且他的公司也成为不受欢迎和被指令永不能重返的对待。卡塔尔人的态度是认为此人尝试藐视源远流长的宗教信条，无论他或他的公司，结果都被视为不适合与之签约的”。这类只是因为忽略文化背景与差异而导致钱财损失的例子，在国际贸易中不时发生着。粗略地去浏览国际贸易的文献记载，还可找出很多其他有着类似严重错误的例子。为此，一部分人类学家专门去探究国际性企业怎样去改进从而来防止这类失误出现。他们的目的并不仅仅是陈述北美商家在海外开设公司时对他们的任何合理的怀疑及指出他们的荒唐及迟钝。真正的目的在于指出世界变化的速度远远超过我们所能预估和计量的，倘若一个美国商人要去挑战这个越来越互相依靠的社会，他必须对文化的转变如何影响国际企业有更深的了解。在人类学者和国际贸易组织或社团的成员之间，实需要建立起一个健康与有益的对话机制，以促进之间的良性互动和相互发展。

文化资本（Culture capital） 在马克思主义传统中，阶级关系是按照个人所能获得和掌握的经济资本（如工业机器、原材料及资金）多少来划分。法国社会学家皮埃尔·布迪厄以此为仿照提出了“文化资本”的概念。在布尔迪厄看来，“资本是积累的劳动，是一种铭写在客体或主体结构中的力量，也是一条强调社会世界的内在规律性的原则”。资本需要花时间去积累，是以同一的形式或扩大的形式去进行自身再生产的潜在能力。人们一般只考虑到经济资本来解释社会，但布尔迪厄认为资本可以表现为三种基本的形

态：(1) 经济资本。它可以直接转化为金钱，并被财产权制度化；(2) 文化资本。它在某些条件下能转换成经济资本，是以教育资格的形式被制度化的；(3) 社会资本。由社会义务（“联系”）组成，它也可以转化为经济资本，是以某种高贵头衔的形式被制度化的。文化资本有三种存在形式：具体的状态（如文化、教育、修养）、客观的状态（如图书、工具等）、体制的状态（如学术资格、学术证书等等）。总之，“文化资本”描述的是个人所能获得的文化资源，布迪厄以此概念来解释出身于不同阶级的儿童取得不同学术成就的原因，并进而阐释在阶级分化的资本主义社会教育系统的工作机制。先于学校教育，儿童在家庭内部就将获得不同程度的文化能力，包括信息和技能，教育系统并不会为了迎合上层阶级的儿童而公开进行歧视教育，相反，所有儿童都将在表面上看来被同等地对待。人们将按同样的评价标准来对他们的行为能力作出评定。然而这些评定标准却是从主流文化中得出的，因此上层阶级的儿童在这种体制下必然获得更大的成就，他们的父母在文化资本上的投资就产生了效益。布迪厄由此得出结论认为，那些具有强大文化资本的家庭的后代总是能够更快更多地积累自己的文化资本并从中收取成就效益，文化资本的传递是资本的继承性传递中最具有隐蔽性的一种。文化资本是对一定类型和一定数量的文化资源的排他性占有。然而，社会资源只有在一定的条件下才成为资本，甚至于成为资源。例如，在人类历史的很长时间里，石油既不是能源也不是资本；“读书破万卷”时而被奉为无价之宝，时而又被贬得分文不值。换言之，资本（包括文化资本）总是在一定的社会空间（布迪厄有时候简单地称之为场，field）之中构成的。某些文化资源，不论是文化实践还是文化产品，在一定的社会历史条件下，可以成为稀有资源，成为不同社会主体和社会阶级的争夺对象，占有这类资源可以获取一定的物质的和象征的利润。在这种情况下，文化资源就开始成为文化资本。不同的文化共同体和不同的历史时期里，文化资本的构成当然是各不相同的。在经学时代，诗赋写作乃是壮夫不为的事情；在科技时代则难得有人愿意皓首穷经。不过，在阶级社会里，文化资源的不公正的占有、分配乃至垄断，是世界文明史的普遍现象。自由主义意识形态描绘的人类社会图景犹如一场轮盘赌，在这台不可控制的机器

面前，人人都拥有同等的赢和输的机会。输家只能怪自己的运气不好，而不能抱怨竞争规则的不公平。布迪厄认为，这幅画面中被精心隐瞒的事实就是资本（经济的、社会的、文化的、象征的）存在。资本作为社会资源的排他性占有，总是凝结着社会成员之间的不平等的社会关系，意味着社会资源的不平等的分配。资本占有者在社会空间的等级制中可以占据有利的位置和支配他人及其劳动的权力，不同类型的资本的分配结构体现着一定社会的权力结构。所以，在社会资源被作为资本加以占有和瓜分的条件下，并不是每一个士兵都有同等机会当元帅的。社会是一部积累的历史，资产阶级思想家虚构的理想空间是任何时候都不曾存在过的。文化资本和所有的资本形式一样，具有顽强的再生产（乃至扩大的再生产）能力，它们共同维持着社会的再生产，即现存秩序及其不平等的再生产。不同的是，文化资本还赋有一项特殊的使命，即现存秩序的合法化与自然化。在这个意义上，布迪厄的文化资本理论和阿尔都塞的意识形态理论有异曲同工之妙，只不过前者侧重于强调不公正的社会结构的再生产，而后者侧重于强调劳动力的再生产以及对统治意识形态的归顺心理的再生产。文化资本，或者说将资本的概念引入文化研究，旨在消解资产阶级意识形态的另一个伟大的神话，即文化与利益（interests）的脱节乃至对立。如果可以为这种神话找一个代表人物的话，那没有比康德更合适的了。纯粹理性、道德律令以及审美判断力，是康德为后神学时代的文化秩序或象征空间建构的三个主要领域。它们全都经过严格细密的清洗，彻底排除利益的干扰和污染。这个空间里的居民可以称之为没有神圣者的神圣价值，没有超越者的超越性，没有终极存在的终极关怀；换言之，世俗时代的人文精神。但这个空间并不是资产阶级社会的完整的社会空间，与它毗邻的空间就是物欲横流的合法天地。不过，布迪厄发现，作为精神文明的捍卫者，康德之流并不像表面上那样孤立无援，他们甚至得到资产阶级物质利益的辩护士（如经济学家）的支持，尽管这种支持是以间接的方式给出的。经济学谦虚地将自己的研究对象与范围界定为商品生产与交换，把社会空间与生产实践的某一特定区域分离出来，称之为经济（economy）。这样就含蓄地将社会空间和生产实践的其他部分界定为非经济（noneconomy）。如果说商品生产是有目的地追求利

益（最大限度的利润）的活动，那么文化生产的本质特征就是：（1）非利益性或超功利性（disinterestness）。（2）无目的的目的性（purposeless finality）。这两个紧张冲突的空间实际上互以对方的存在为逻辑前提。由此可见，在掩盖文化作为资本的性质方面，康德与亚当·斯密之间存在着某种（至少是无意识的）共谋关系。布迪厄认为，消解文化自主性的神话，仅从康德一端着手是不够的，还必须突破资产阶级经济学的狭隘性和局限性，建立一门关于实践经济的一般科学（a general science of the economy of practices）。这门科学建立在这样一个根本的洞识之上：人类的所有活动，从惟利是图的商业行为到超凡脱俗的文化实践，都内在地包含着利益的追求与冲突，甚至是以利益为其根本动力的，不论其存在方式多么隐蔽、多么难以识别。因此，实践理论，作为揭示这一秘密的科学，必须说明各种类型的资本的存在方式和法则。布迪厄区分出文化资本的三种存在方式：文化能力（cultural competence）、文化产品（cultural product）和文化体制（cultural institution）。文化能力一词系从美国语言学家乔姆斯基的术语"语言能力"（linguistic competence）派生而来，但却表示一种相反的意思。布迪厄认为包括语言能力在内的各种文化能力都是后天获得的，即社会性的构成，尽管文化能力有掩盖其社会性的倾向而呈现出某种自然天性的虚假表象。据布尔迪厄自己说，他最初使用文化资本的概念，旨在说明来自不同阶级的学生的学术造诣何以会明显不同。他发现学校并不是文化资本惟一的转移场所，学生的心灵并非一张白纸，而是已经配备有不同程度的文化资本。这种资本的数量和质量同他们出身于何种家庭有着至为密切的关系。因为文化资本同样需要投资，经济资本的投资以及时间的投资，并非所有家庭都有能力维持超出劳动力再生产的必要限度的子女教育。所以，不同阶级的青少年入学的机会是不等的；即使在入学之后，他们也没有处于同一起跑线上。作为社会结构的基本单位的家庭，是文化资本转移的最隐秘的场所，也是社会再生产的最隐秘的策略。细腻的艺术感觉，与众不同的气质和高雅得体的风度等人们通常称之为教养（cultivation）的文化能力主要来自家庭这个摇篮。文化产品是文化资本的客体化形式，它可以作为经济资本被物质性地占有，也可以作为文化资本被象征性地占有。你可以在索兹比拍卖行花费数

千万美元购买一幅凡高的绘画作品，同时却没有丝毫的鉴赏能力。相反，你也可能具有良好的鉴赏力和广泛的艺术史知识，却不在物质上和法律上占有任何文化产品。文化产品，作为客体状态的文化资本，有其自主的存在法则，不能完全归结为被主体占有的状态。然而，它只有在被占有并作为一种投资参与到文化生产的斗争之中，才能够作为一种有效的资本而存在，才能获取一定比例的（物质或象征）利润。

沃尔夫（Eric Wolf，1923～1999）埃里克·沃尔夫著名马克思主义人类学家。1923年生于维也纳，父亲是"一战"期间被流放到西伯利亚的一名奥地利战俘，母亲也是随其家人被流放到西伯利亚的一名俄罗斯妇女。1933年，他随父母移居到捷克。1938年他16岁时，父母将他送往英国，沃尔夫在英国念完高中。但因其时英国已对德国宣战，认为沃尔夫是一个敌对国的外国人，遂将他送到利物浦北部的一个拘留营。在拘留营中，他遇到从纳粹占领下的欧洲大陆逃来的许多犹太难民，其中包括著名学者休伯特·埃利亚斯，也是在这里，他第一次真正接触到马克思主义理论。因他的家人已迁居纽约，他被允许离开英国前往美国。在纽约，他开始学习生物化学。后因参加了人类学家鲍德梅克（Hortense Powdermaker，曾于1920年在伦敦经济学院受教于马林诺夫斯基）的人类学课程，遂改学人类学。1942年，在完成本科课程以前，他应召入伍，并获得一枚银质勋章。战后他返回美国，于1946年获得学士学位，并于同年进入哥伦比亚大学，在尤里安·斯图尔特和露斯·本尼迪克特指导下继续学习人类学，同时，他与同学西敏司（Sidney Mintz）等人开始深入研究马克思主义理论。1951年，他获得博士学位。此后几年里，他与斯图尔特一道在墨西哥从事田野调查，写了一些关于农民的重要论文以及专著《动荡土地之子》（1959）。此后又任教于密歇根大学，1964年，他出版了一本重要著作《人类学》，进一步深化了他对农民的比较历史学兴趣。1966年，又出版了名著《20世纪的农民战争》。在越战初期，他与同事和朋友马歇尔·萨林斯一道发起了第一个教师反越战组织。1971年，任莱曼学院杰出教授。1982年，出版了他最重要的著作《欧洲与没有历史的人民》。1990年，获麦克阿瑟Genius奖。1999年，埃里克·沃尔夫因患癌症去世。沃尔夫一生都致力于农民研究。在他的著作中，他认为，农

民和农民世界如何被纳入现代工业社会，是19世纪和20世纪最核心的问题之一。对欧洲－美洲殖民主义、资本主义在扩张过程中对其他人民的压迫和剥削，是沃尔夫始终关注的问题。受马克思主义和华勒斯坦“世界体系”等理论的影响，在《欧洲与没有历史的人民》一书中，他尖锐地批判了社会科学（包括人类学）将“非西方人民”视为“没有历史的人民”的学术传统，认为这是西方中心论的必然结果，他强调必须在世界整体的视野中来研究各社会及文化之间的联系和关系。在人道主义和方法论这两方面，这部著作都给人类学界造成了相当大的冲击。

巫术（Magic） 巫术指通过从事超自然的活动来达到自己的目的：诸如获得爱情与金钱、惩罚敌人、保护朋友、等等。它的出现看起来完全取决于偶然的联系，并且这种行为被“理性的”观察者说成是非理性的。即，他们认为在自然世界中是否存在偶然的联系是不可证实的。埃文斯·普里查德（Evans－Pritchard）早期对阿赞德人（Azande）的研究就是和巫术有关的一个经典案例。苏丹（Sudanese）人认为所有的死亡都是巫术引起的。例如，当一个人坐在粮仓旁边时，粮仓倒塌并把他压死了，那么阿赞德人就会说这是女巫搞的鬼。当埃文斯·普里查德说粮仓的木头框架已经腐烂，房子倒塌不值得大惊小怪时，阿赞德人说他在瞎说。连傻子都知道他的死很显然就是破败不堪的房子造成的。但又出现另外一个问题：为什么在它倒塌时是这个男的而不是别人坐在房子下边？在阿赞德人看来，很显然只有巫术－别人对这个男人施加的超自然诅咒－是这件事的元凶，并且只有它才能对为什么坏事老发生在这人身上作出回答。同时，他们认为，和宣称世界受偶然事件支配的解释相比，这种解释更让人满意。人类学所关注的巫术问题是：人类学者在各种各样的文化－包括他们自己的文化－中发现相同的具有巫术性质的行为，但人类学者通常对这些活动（巫术）能否达到目的表示怀疑。这种由接受西方教育的观察者提出来的并宁愿将其称做是“非理性的”复杂认识论问题引起了所谓“理性讨论”的学术交流。这种交流基本上是在哲学圈中进行。凭借从人类学者那里学来的一些东西，它将人类学讨论的巫术问题（通常围绕埃文斯·普理查德的关于阿赞德人的专著）当成讨论对象并对理性、信仰、跨文化

理解及解释等问题进行了详细的讨论。通常，关于巫术问题存在两种研究取向：（1）这些建立在世界观基础之上的行为是不真实的；（2）从事这种活动的人并不是想达到某种直接的物质目的，而是想获得心理上的满足。第一种研究取向的主要提倡者－经常被称为“理智论者”是詹姆士·弗雷泽爵士（Sir James George Frazer）。他认为：巫术是人类文化早期阶段的特征，并且它是确保各个季节粮食取得丰收的重要手段。第二种研究取向的核心是认为巫术是符号性的（有象征意义的）。还有所谓的“魔幻（conjuring）巫术”。对“魔幻巫术”的研究是巫术研究的分支领域。

无产阶级（Proletariat） 这个词最初是指古罗马最低层的社会和经济阶级。在马克思主义理论里，“无产阶级”是与“资产阶级”（Bourgeoisie）相对被界定的一个概念。在马克思主义理论里，一个社会只要它的生产超过了维持生存所需的最低标准，不同的社会阶级也就出现，其中最大的特色是剥削关系的存在，因而有支配阶级（dominate class）和被支配阶级（subordinate class）之分。在资本主义社会里，这两者分别是资产阶级和无产阶级，其根本区别和利益冲突的根源在于资本的拥有与否。无产阶级没有自己的生产资料，只能靠出卖劳动力维持生存。这个术语经常用做工人阶级（working class）的同义词。到 20 世纪早期，从事非体力劳动、按月拿固定薪水的薪水阶层（salariat）已经从无产阶级中区分出来。

X

习惯法（Customary law） 所谓习惯法一般是指民间自愿设定的习俗惯例。法学家们更乐于把习惯法看成是一种知识传统，认为它是由民间习惯以及乡民长期生活、劳作、交往和利益冲突中显现，因而具有自发性和丰富的地方色彩。这套受“实用理性”所支配的知识明显地不同于国家法。习惯法之所以以“习惯”名之，是因为其来自于民间的自愿同意，历时积久便相沿而成为了习惯法。它之所以引起法学家的注意，是因为其应用能够很快地消除民事纠纷。在这里，“实用理性”实际上就是一种支撑乡民生活的行为逻辑，这种逻辑是一种观念，它是在乡土社会流通的用以衡量行为是与非的标准。另外，习惯法概念重新受到重视，很大程度上与发展中国家追求现代化的过程密切相关。一方面是追求普遍性的现代性，另一方面有强大的习俗传统。这种矛盾促使许多敏感的法律人类学家走进田野，仔细地描述地方性的习惯法传统。1959年阿洛特（A. N. Allott）教授得到诺福特（Nuffield）基金会的资助，在伦敦大学东方与非洲学院创立了非洲法律重述规划。其主要的工作目标就是把非洲的习惯法变成为成文法典。经过前后10年的积累和研究，阿洛特指出，把习惯法变成为准法规，它也会具有与欧美程序法律一样的效率。对习惯法的看重，在一定意义上体现某些西方法学家和人类学家，对于西方法律过于脱离一个社会的文化背景来加以实施的霸权做法的抵制。

系谱（Genealogy） 系谱是一种文化形式和文化实践，它有着悠长的历史。远至荷马的史诗、旧约圣经、以及中国战国时代史官撰的《世本》也有所录，通称系谱。今人往往将genealogy译做系谱学，本文也保留了这种译法。然而不可忽视的是在福柯学说的语境下，系谱和genealogy之间的差异。“系谱”一词所说的“系”有从上悬垂，连属于下，及继承等意义，也有从世系、谱系等义解。“谱”为籍录，《世本》有帝王谱、诸侯谱等。系谱亦称谱系、谱牒、族谱、氏谱、世谱等。书写系谱的目的是在家族、宗族错综复杂的关系网中确立身份，在庞杂的矛盾及冲突的力量中梳理出等级次序，以确定权位财产一代接一代地承继下去。尼采批评传统系谱学那种以本源为实在的出发点。尼

采以为所谓实在，其实只是当前的需要和状态给投射在本源的结果。尼采的系谱学正是想通过对语言的反思来解构“人”作为所谓“主体”的中心位置，从而揭示出本源并非实体，而是纷纭杂沓的角力场。尼采的系谱学追溯的是“现在”的缘起，使“现在”不能以自然而然是如此的面目示人。福柯从这里出发，指出依此方向所从事的系谱学，是要追溯令今天事物如何轨迹缘起的种种历史条件，并对之提出质疑，揭示出那只不过是在纷纭杂沓的角力场中一些一直在起着作用，并取得了主导地位的条件罢了。其实在这角力场上，我们还是可以梳理并辨认出其它不像“现在”这样生存、作业及思考的可能性。

现代性（Modernity） 对现代性的阐释，以前比较集中在社会哲学的领域，但是近年来人们开始越来越关注现代性的社会制度意义，其中部分讨论主要集中在制度转变（institutional transformation）上。许多学术流派在现代性问题上分歧很大，但是一般说来，都很看重英国工业革命和法国大革命在现代性建构方面的历史作用。这样，现代性似乎确实是与一个特定的时间段（17－18世纪）和一个最初的特殊地理位置（西欧）相联系的。按照吉登斯（Anthony Giddens）的分析，现代性的制度维度至少包括：工业化（人对自然的改造：“发展”“进步”）、民族国家的社会监督（对信息的控制与对社会成员的规导）、资本主义体系（在竞争性劳动力市场与产品市场下的资本积累）以及军事和暴力的制度化（特别是战争本身的工业化）。这四个维度是互为因果、互为制约的，共同编织了现代性制度的整体形象和框架。（如图1所示）现代性被人为地日益具有全球的性质，虽然一开始的确是从西欧生发起来的。这套制度经过内外战争、殖民主义掠夺、各类社会运动和民主化等不同过程，呈现了一幅“全球化”的景象。（图2，图3）更重要的是，现代性走到20世纪末，也并没有带来一个“历史终结“的结局，而是把人们卷入到了充满风险和各种可能的灾难性后果的新时代。（图4）如贝克（Ulrich Beck）所指出的那样，这种全球性的风险不论富人和穷人之间的区别，也不管世界各个地区之间的区别。“契尔诺贝利核灾难的可能性无所不在”，这一事实意味着他所说的“他人的终结”：享有特权的人和无特权的人之间的分界线的“消逝”。某些风险的全球性强度超越了所有社会和经济差别。

图 1　现代性的制度性维度

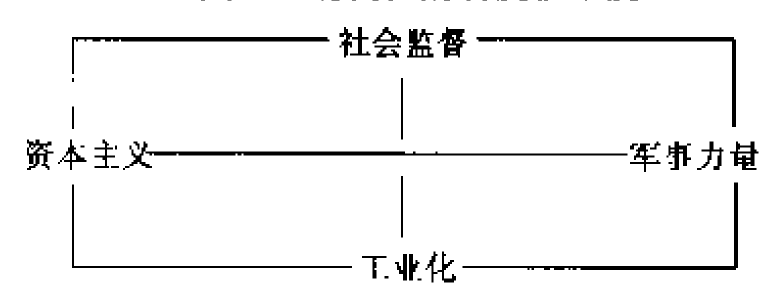


图 2　现代性的全球化

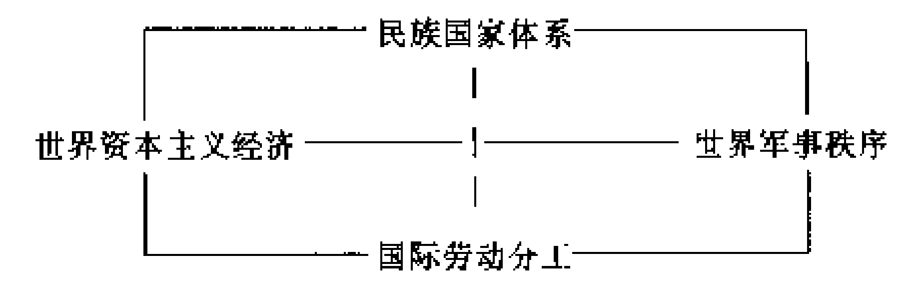


图 3　现代性条件下的社会运动

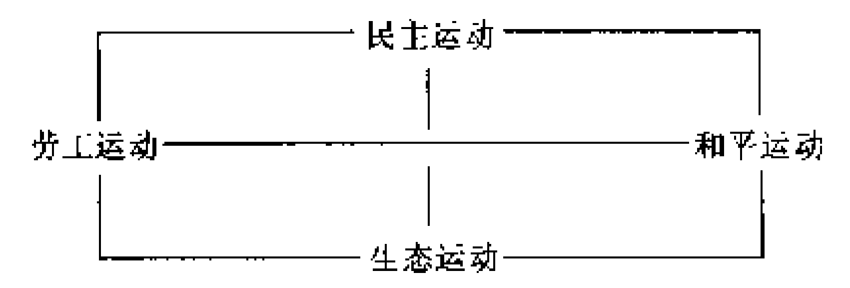
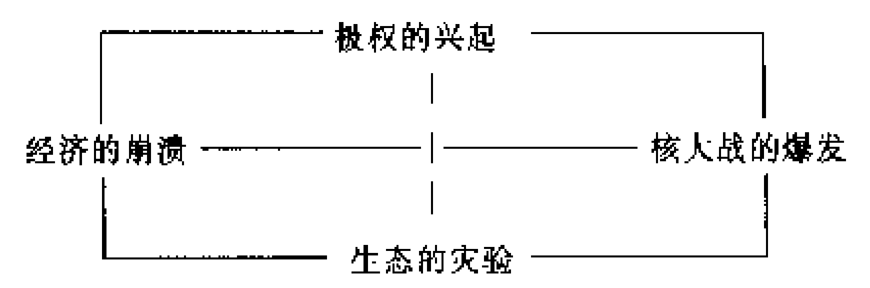


图 4　全球化的风险及其严重后果



从总体上说，古典社会学的缔造者们（如马克思、涂尔干）都比较重视现代性的“机会方面”，他们都相信，由现代所开辟的使人获益的方面，超过了它的负面效应。马克斯·韦伯比较悲观，他把现代世界看成是一个自相矛盾的世界，人们要在其中取得任何物质的进步，都必须以摧残个体创造性和自主性的官僚制的扩张为代价。然而，即使是韦伯，也没能意识到现代性更为黑暗的一面竟有那么严重。举例来说，他们三位都看到了现代工业的工作对人的不良后果，但是他们都没有预见到，“生产力”拓展所具有的大规模毁灭物质环境的破坏力。在理论传统中，环境生态问题完全没有被融人社会学的视野之中。即使是今天，社会学家们很难对生态问题作出系统的社会学论说。另一个例子是政治权力的强化、滥用和暴力的制度化、战争本身的工业化。对社会学的创始人来说，权力的专断似乎只是过去的事情，“专制主义”似乎只是前现代国家的特征，但透过法西斯主义的兴起，对犹太人的大屠杀，斯大林主义以及20世纪的其他事件，人们才恍然大悟，极权的可能性就包含在现代性的制度维度之中，而不是被排斥在它之外。极权主义（Totalitarianism）当然与传统的专制不同，但它的结果却更为恐怖。极权统治以更为集中的形式把政治、军事和意识形态权力连结在一起，这种权力的结合形式在民族－国家产生之前几乎完全是不可能的。更清楚的例子是暴力的扩张，这是更普遍也更能说明问题的现象。涂尔干和韦伯都亲身经历了第一次世界大战带来的种种事件，战争冲突幻灭了涂尔干曾提出的期望，即工业化将自然地促成一个和平而有序的社会秩序，战争表明，这种秩序不可能被融进他所提出的作为社会学基础的知识框架之中。韦伯比马克思或涂尔干更关心军事力量在既往的历史中所起的作用。然而，他也没有详尽阐述军事在现代的重要性，而将分析的重点放到了合理化和科层制上。严格地说，没有任何经典社会学的创始人对“战争的工业化”（Industrialization of War）现象给予过系统性的关注。当然，于19世纪末和20世纪初从事著述的各位社会思想家们，更不可能预见到原子弹的发明。而工业创新与工业组织和军事力量的结合是一个过程，它可以追溯到现代性起源的早期。社会学基本上没有对这一过程加以分析，而是不断地表明或暗示这样的乐观观点：同以前的任何时代相比较，现代性秩序将主

要是：和平。实际情况却是，不仅是人们所面临的原子核武器的威胁，而且还有实际的各种规模的军事冲突，构成了现代性在20世纪的主要的"阴暗面"。20世纪是战争的世纪，各种严重的军事冲突所夺去的生命，比18－19两个世纪中的任一个世纪都要多得多。20世纪，至少有一亿以上的人在战争中被屠杀。社会思想家们关于现代性的论述，主要是欧洲中心论的，现代性这个词经常是作为单数使用的（Modernity），只是到了新近的探讨过程中，才出现了关于多重现代性的论说（Multiple Modernities）。在艾森斯塔德看来，不但当代的东亚社会现代性的一种类型，并有其自己的历史根源和轨迹，而且既使是今天所谓的"穆斯林原教旨主义"社会，也是现代社会的类型。因此，要说"冲突"，与其说是文明之间的冲突，不如说是现代性之间的冲突。

象征型宰制（Symbolic domination） 此词为法国社会学家布迪厄（Pierre Bourdieu）所造，用以描述社会生活中权力运作的常规形式特征。布迪厄认为，日常生活中的权力行使往往并不表现为公然有形的暴力，而是转化为以象征式推行的"温柔、无形之暴"（我们因此译为"象征型宰制"），诸如人际关系层面上的馈赠礼品、忠诚信义；客观制度层面上的教育体制乃至国家等，都是这种暴力或宰制的具体形态。馈赠礼品是以恩惠制人；教育制度则是以灌输对于学历和资格证书的价值信念来推行一种"文化专制"（cultural arbitrary），进而制造或再生着社会各阶层间的不平等关系。象征型暴力之所以无形而有效，原因即在受其宰制之人往往不识其暴力真面目，反而认定它有合法或合理性，即象征型宰制的根本前提是其宰制对象对权力价值体系的认同并且不自觉地积极参与宰制。布迪厄所着力予以揭示的是隐含在语言的等级制和实际使用中的暴力，因为在他看来，结构主义语言学往往无视决定语言生成和使用中的暴力，因为在他看来，结构主义语言学往往无视决定语言生成和使用社会历史因素，从而严重遮蔽了语言在制度层面上的政治宰制功能。

消费（Consumption） 从人类学诞生之初，便有关于消费的描述。受人类学学科原则的影响，一些早期人类学家详细地描述当地的消费习惯。还有些人类学家关心西方的消费品对当地社会变迁的影响。在消费研究中占有重要地位的范伯伦

(Veblen) 对“炫耀性消费”的研究，便是受到了博厄斯 (Boaz) 对夸克特人“夸富宴”(Potlatch by the Kwakiutals) 描述的启发。但在早期人类学研究中，消费只是其他研究问题的附属，从未成为独立的研究领域。丹尼尔·米勒 (Daniel Miller) 回顾 50 年代至 70 年代的文献发现，除了一些商业化研究和经济学模型之外，人文社科对消费的研究几乎等于零。奥拉夫和鲁兹 (Orlove and Rutz) 发现，与消费相比，研究者更重视生产和分配，认为生产在时序上先于消费，也蕴涵更多的社会关系。消费往往只被当成社会再生产的一个环节，仅仅是满足人们的自然需要，是理所当然的事情。80 年代以来，消费逐渐得到人文社科研究者的关注。社会理论学者企图揭示消费活动中存在的支配与操纵。社会历史学家推断西方近代的巨变不仅包括工业革命，也包括一个“消费革命”。与韦伯提出新教伦理相类似，坎贝尔 (Campbell) 认为一种“浪漫主义伦理”促成了现代消费主义的兴起。人类学家从以下几个方面对消费问题研究作出了贡献。(1) 人类学家采取了“反简化论”立场。他们认为，消费和生产、分配一样值得研究。一些人类学家将消费纳入研究视野，重新分析了以前人类学家的田野数据。他们认为，这样做便于我们更深刻地认识经济过程，社会关系的形成，意识形态变化和历史变迁。(2) 许多人类学家认识到，强调消费，并不意味着应该把消费和生产割裂开来。消费和生产是一整个过程的组成部分。有些人类学家研究一种产品的生产和消费，尤其是第一世界消费对第三世界的生产的影响，如敏茨 (Mintz) 对糖的研究。人类学家注意消费活动的社会性。他们尤其注意消费活动与社会等级的关系。布迪厄 (Bourdieu) 的研究在此方面最有影响。他发现文化产品的消费揭示社会等级，同时也有助于现存社会等级的复制。(3) 还有许多人类学家研究消费的意义。如道格拉斯 (Mary Douglas) 破译食物中的社会与认知结构。其他人类学家分析消费行为与身份认同的建构之间的关系，甚至认为商品市场的繁荣和大众媒体的影响使“每个人都能成为任何人”。

小传统 (Little tradition) 指复杂社会中具有地方社区或地域性特色的文化模式。此概念由美国人类学家雷德菲尔德于 1956 年首先创用，是相对于“大传统”而言。具体来说，小传统是一个复杂社会中具有地方社区或地域性特色的文化传统。

小传统的文化，一般有很强的区域性，变易性较大，当别的文化冲击它时，其文化的结构就会重组，形成一种新的文化体系。参见“大传统”条。

新民族志（New ethnography）　一种文化描述的主位方法。文化描述关注知识实体与文化约束的规则。“新民族志”这一术语开始于20世纪60年代早期，当时一群认知人类学家，包括康克林（H. C. Conklin）、弗莱特（Charles O. Frake）、斯特蒂文特（W. C. Sturtevant）开始赞同古德纳夫（W. H. Goodenough）的观点，即“描述一个知识实体的内容就是描述一个社区的文化”，并且提出诸如此类的问题“如果一个人进入一个陌生社区，要像这个社区的成员一样理解这个社区所发生的事件，以他们所能接受的方式活动，并符合另外一个人的期望，他必须知道什么”？试图将语言的精确性带进文化描述中，新民族志首先受结构语言学家的影响，如帕克（Kennith Pike）及乔姆斯基（Noam Chomsky）的转换文法观念的影响。主位观察法关注文化约束规则的解释，这些规则说明通过描述社会习得和共享的知识或文化，来解释人们的行为，使得社会的成员按照其他人所认可的方式活动。基于主位观察法，新民族志应该逼真地描述被描述者的文化，使被描述者能够从中识别出他们自己文化的特征。这将使民族志作者打破欧美的民族中心主义，努力以本地人的眼光看待异文化。将文化定义为认知体系，新民族志作者发展出一套方法称做民族科学。民族科学能记录下文化中的某些典型领域，如民族植物学和民族昆虫学。新民族志作者最终目标是明确地描述方法与问题框架，以使民族志描述能够被其他人复制。尽管新民族志被以行为为导向的人类学家批评为不“新”，没有充分地关注文化知识的多样性与复杂性，但是20世纪60年代的新民族志的基本原则和方法现在被认为是当代民族志的一般特征。

性/性别（Sex/gender）　sex在性别意义上是指由一个人拥有的性器官来确定的、有别于一个拥有另一种性器官的人的生理性别，因此，在一般表格上看到的sex是指女或男的“性别”。但一直以来，女性主义关注的“性别”不是生理意义上的sex，而是社会意义上的gender，即一个人的性别特质、取向、认同都是文化社会的产物，由后天建构而不是先天决定的，而这比生理性别

重要。在中国大陆的妇女运动圈子中，gender是被翻译为“社会性别”的，而在中国的台湾和香港，则只译做“性别”。随着酷儿理论（queer theory）的冲击和性议题如性工作、色情产业、同性恋、S/M、换性等讨论的深化，以往较从文化社会结构出发分析性别系统的建构的性别理论（gender theory），似乎不足以解释性这个系统的多元化现象，除了要发展新的理论外，在表述上也得更新，其中的一种方式是把sex从以前被纳入其中的gender这个范畴中独立出来，因此出现了sex/gender这样的词组，而这里沿用的是中国台湾的译法：性/别，表述其中的双种含义：性和性别。英语sexuality是任何跟sex有关或可以用sexual来形容的行为、状态、取向、特性等的总称，含义相当广泛，因此，给它跟sex同一个译法可能是一种防止丢失其任何意义的做法，却出现不能辨别两个词汇在英语上的区别的缺陷。有人把sexuality译做“性态”，以区别于指称通过性器官或身体其他部位的接触而产生的情欲或其他反应的“性”，但似乎又只突出其“状态”的一面，因此也不算十全十美。性别的概念是相对于“性”的概念。性（雌性/雄性）关乎生物学，而性别（阴性/阳性）则关乎文化。因此，性别是指行为与行动习成的模式，有别于生物学上的界定。非常重要的一点是，即生物学不假设性别的存在，人成为男性或女性的成因是普遍相同的、基于自然定律的，但是女性表现阴柔与男性表现阳刚，在不同的文化有不同的表现。因此，当代西方文化中，所谓男女典型的特质（像女性容易表达丰富的情感；男性倾向于暴力与攻击），便被视为性别的表述，而且是可以改变的。文化人类学的著作，讲述了非西方社会各式各样的性别表现。将性别简约为性（认为性别差异也是生物因素决定的），是父权制度在意识形态上之理据的重要支柱。

修辞（Rhetoric） 通译“修辞”，侧重了文句和字词修饰的技巧之义。但作为80年代文化转向中一种被重新发掘出来的方法，则似更应译做措辞。措辞是词句的选择和运用，所针对的是在适当场境的应对，而非单为修缮美文。这也正是今人试图突破简单的语言学科对修辞的理解，重新为这门学问寻找其社会实践意义的旨趣所在。另外，修辞往往含有强烈的贬义，指言不及义的卖弄文辞，例如mere rhetoric，故有将rhetoric译为“辞令”。80年代以各种文化批判多半要将研究

rhetoric的批判性意义带出，但这些批判并非只想指出文辞脱离内容(仅为辞令)，而是要指出任何学科和知识都涉及关于其说服方式的规训，以及这种规训所涉及的制度安排和实践方式。故此“辞令”一语并不能穷尽今人对于说服方式的探讨。Rhetoric的另一种意义是对说服的技艺的研究，在欧洲中世纪时是一门学术专业，对于文艺复兴主要是指研究政治和法律措辞的一门实用学问，在这一意义上，Rhetoric也可译做“措辞学”或“措辞研究”。

修辞作用（Rhetoricity）　语言的“修辞作用”在斯皮瓦克的《翻译的政治》中有关键的意义，一面针对学术界的第三世界热或弱势族群热跟跨国资本出版事业的共谋，邀请有良好意愿的女性主义者去思考翻译的政治和共谋的关系；一面又就翻译实践谈论语言的修辞作用，揭示在翻译的政治中“我”和“她者”的问题。通过选择翻译谁给西方读者，西方女性主义者自觉或不自觉地决定了谁是第三世界弱势族群的代表。这身份认同的政治，不但无视所谓第三世界妇女之间存在着种种等级关系的政治问题，往往更以西方女性主义的价值和角度，建构所谓第三世界的代表。这样的态度亦反映在对语言的态度上：某个地方的“标准语”代表了那里的人的语言，译者从来没有和那里的人交往过，也没有在计划翻译她的书写的那个妇女的生活世界居住过，只要掌握了“标准语”，就可以翻译；不懂用那个妇女的语言来交谈，也不会是问题。以官方和权威规定的“标准语”代表在那个地方上的共通语言，亦是把语言看成一种标准工具。在这里，语言的修辞作用若不是完全被忘记了，便是被认为不需要重视。其实，把修辞作用边缘化，在西方的语言哲学中，已有很长的历史。自从中世纪把语言分为语法、逻辑和修辞三个部分来研究后，至今的语言哲学，主导的方法仍是以逻辑为本，即语言的基本特点可以根据逻辑来判定。逻辑世界是没有时间的世界不会如经验世界般变化。一面是语言符号，一面是符号所代表的观念或意义。所谓观念或意义便是“存在”于逻辑为本的语言观也可以容纳“老顽童”的说法，在经验世界使用。不过，对这种语言观而言，“老顽童”的修辞作用正是建基于在适当的时候和地方，有意地违反逻辑。换句话说，语言的理想世界优先于一切，所有生活上的修饰用语都是以这个理想世界为前提。同样的说话也可以用

来说"标准语"。这种以逻辑为前提，或以某种原初标准状态为前提的语言，不但要假设一个纯净的、超然于世俗的形而上世界，同时还要假设一个超然的形而上主体，不会因俗世缠身而受到蒙蔽。在假设了这个超然纯净的起点后，修辞作用便被驯服为是否恰当的修饰技巧，而翻译的主要功能则只是在传播讯息或意义上，自然谈不上翻译的政治了。在以逻辑为前提的语言观中，意义在逻辑的安全伞下，亦成了超然确定的东西，一切都在理性的意向意识的把握中，但对于用心阅读、用心聆听的人来说，这和她们翻译经验并不相符。后期的维特根斯坦和德里达均在哲学上批评以纯净的理想逻辑世界为前提的语言观，一面指出这种二分法假设的不能自圆其说的地方，一面指出言语总是在人的活动当中运用，而所表达的意义是取决在那个场合所发挥的修辞作用。对他们来说，修辞作用是语言和意义的主要基础，逻辑是在此基础上派生的。如果修辞作用是语言的生命，翻译的政治就必须考虑修辞作用。逻辑和"标准语"讲求普遍性、划一性。但修辞作用却是在具体的人互相作用下产生的，所以不能离开当时时空的特殊性，以及所涉及的人人各自的历史在性别、阶级、种族、宗教等方面的特殊性，能够领略这些特殊性，才能领略修辞作用在社会关系张力下的政治。要体会这些在生活中成为常识的张力，便要去到这个"她者"的生活当中去体会，不能以为掌握了"标准语"就能把陌生的第三世界的"她者"让西方读者了解。这里不但是指字典的限制，更是针对所谓第三世界妇女的代表和通过了解这个代表便能了解第三世界妇女的说法。所谓代表就是说，她说和写的就是她们要说和要写的。如此，特殊的修辞作用和种种支配、强制力量的关系便被抹去了。修辞作用除了在经验世界的层面，让我们思考翻译跟主导力量的共谋关系外，更让我们通过反思"我"和语言（意义）的关系，去反思"我"和"她者"的关系这一不能逃避的根本的翻译的政治问题。若逻辑是以超然的主体前提，修辞作用则让我们看到，这种看法是在修辞作用的基础上，通过约化、建构固定形态派生出来的，即是说修辞作用更指向在逻辑主导下形成的"我"和语言的关系前的状态。这是一个不可通过简约、物化的语言去命名的状态，斯皮瓦克称之为"个体"得到命名而形成前的众存有（beings）交织的力场。这是绝对的"她者"的状态，"我"

在这里失去了一切优越性，语言失效，记忆消散。“她者”是成就“我”的代价，留下隐蔽而抹不掉的痕迹，因为痕迹就是抹掉的痕迹。换句话说，在力场作用下，“我”得以命名，“她者”则“消音”(silenced)，所以斯皮瓦克说修辞作用指向静默。在静默的暴力中，修辞作用突围而出，尝试给予“我”的世界秩序和意义。因此，在经验世界里，翻译的政治不是通过建构“代表”去认识“她者”，而是寻访“消音”的“她者”，静静地贴着她的修辞作用的起伏，才更能体会静默的暴力，才更能接近“我”的界限，从而更能接近开放“我”的犯险境界。简而言之，修辞作用让我们看到，翻译的政治在于来回经验世界的“她者”和“我”中的“她者”之间。

需要（Needs） 根据1892年出版的《牛津英语字典》，“需要”有两层意思：一是有需要做某些事情；二是皇室令下的要求。到了1929年出版的《牛津英语字典》，出现了第三层意思：生理或身体的需要，为满足需要而行动起来。需要与匮乏、发展、贫穷等字眼密不可分。1961年美国总统甘乃迪在就职典礼上宣布：“全球一半住在草棚与农村的人挣扎摆脱苦难……我们承诺帮助他们自力更新，我们这样做，不是因为我们要他们的选票，而是这样做是正确的。”60年代，在美国主流话语中，贫穷乃必须摆脱之命运。贫穷是不公平的社会与经济条件的结果，造成现代教育不足、技术落后，犹如瘟疫一般，非治疗不可。1962年联合国开始将“贫穷”概念操作化。联合国秘书长将贫困指为那些生活在可接受之最低标准之下的人，量度标准是国民生产总值（40年代开始广受应用）。所谓消灭贫困计划，则以评估何谓“需要”为基础，“需要”由一堆抽象的数字制定，例如联合国发展方案（United Nations Development Programm，UNDP）在70年代的金科玉律就是八成资源一定要给予“有需要的”、发展不足的国家，即人均收入低于300美元的国家；联合国教育科学及文化组织（United Nations Educational，Scientific and Cultural Organization，UNESCO），则着眼于文盲数字、电台、书籍、报纸的数量；世界卫生组织（World Health Organization，WHO）的焦点是计算医生、护士、医疗中心的比例；联合国粮食及农业组（Food and Agricultural Organization，FAO），则量度卡路里、蛋白质的摄取量。“需要”变为一堆抽空的数字，脱离特定的、

本土的文化与社群脉络。1973年世界银行主席宣称："用单一的国民生产总值来量度'社会的'进步，会使收入分布之不平等更加恶化。"因此世界银行发展政策的首要目标就是"打击绝对贫穷"，这种纯粹由经济增长衡量的、影响着"发展中"国家近二亿中40%的人的"贫穷"，被认为是贬低"人之尊贵"，换言之，人之尊贵只在于技术上可量度、并以金钱来计算的"需要"能否获得满足，而这"需要"均由社会科学家与官僚来界定。由此，"需要"成为推行消灭贫穷政策的基础、无上权威的标记，但对大多数政客、官僚和经济学者来说，具体社群中纷杂多样的"需要"是不存在的，存在的只是"欲想"、"优先次序"和"需求"等。而这种有关"需要"的抽象处理，也许决不是大部分人所"需要"的。

学科规训制度（Disciplinarity）此词译做"学科规训制度"旨在揭示学科作为一种组织知识的形式，其实跟学校、军队和各种惩教制度有密切的同源关系。这些建制的共同形式都表现在"规训"（discipline）这种权力配置之上。学科并非理所当然的现象，不是知识发展的内部自然和必然的产物。相反，它关乎知识的组织、大学制度、知识/学术的社会操控功能、专业知识分子作为一种社会技术官僚以及相配的操训方法，等等问题。换言之，学科规训是一种政治形式，而且可能是现代社会最重要的政治形式之一。汉语"学科"一词没有英文discipline，由于其历史沿革和使用所衍生的多种意义，为突显学科知识的规范性格，惟有将两个词语拼在一起以表达它一语相关的意思。虽然不得不承认这并非雅洁的译词。但只有这样才可点出它的双重性格，Discipline因此也译做"学科规范"，实有多重的含义。"范"首先是"范围"，正好强调哈里孟文中所挪用的福柯的"知识空间化"概念。由此而衍生的学术惯用词"范畴"是最好的例子。此外，"范"兼有"范典"（canon）之义，也呼应了典律化的概念。"学科规范"指明学术知识划定界限和制定标准的双重机制。由此引发出一个更深刻的问题。译做"规范"固然失却了"规训"之义。"规范"偏重正规化（normalization），而"训"则是明确对身体的操控。"训"则是明确对身体的操控。虽然disciplinarity是较含蓄闭隐的教育和知识权力形式，译之为"学科规范"是便能否洗却了其操控的嫌疑呢？福柯的思想发展本身提供了

一些线索。出乎众人所料，福柯后期提出主体化（subjectivation）的概念，并宣称“知识权力”的旨趣实归于此。其中引起了不少的误解。详情难载于此。只能提出德娄兹（Deleuze）一个非常重要的看法：福柯认为规训这种社会会机制正渐渐衰退，而不是加强。诸如工厂、学校、监狱、医院以至家庭这些规训建制，正面临重大的危机。至少在西方社会，人文主义的改革呼声甚嚣尘上。这并不是说将会出现一个更自由的社会。相反，我们预期的是更无孔不入的新的社会操控形式。这种操控形式表现为开放的空间中的无休无止而且更精微隐形的操控，市场和商业是其理想的空间形态，而它最重要的机制是实时通讯（instant communication）和自由竞争；信息科技正是其技术基础。这里的问题是知识在其中的角色。探讨“大学”和“专业”这些制度和文化因此有着特别意义。譬如大学，对比古典的学府和基础教育机构，它表现为几乎完全开放的空间（虽然其空间布置仍然反映了学科规范制度，却在很大程度上已失掉规训的意味）。一切对身体的直接操控减至最低。不再强调形式的文化规范（譬如用词、衣饰和仪态）。学生的价值不再取决于对团体的认同，提倡的是自由公平的竞争。课程不再完全是膜拜范典，而是处处强调知识日新月异，学生得明白要终其一生不断吸收新知识，否则有遭受淘汰之虞。于是接收信息的方法（譬如计算机的应用）比知识本身更加重要，更加受欢迎。可以说，当代的大学里，如何模塑一个新型的开放知识/信息主体，比学科规范本身还更重要。无疑，学术研究本身正面临重大的危机。学科规范将会有剧烈的转变。

驯服/主体化（Subjection/subjectification） 就是殖民“主体”历史生产的两个主轴。这两个主轴是殖民基业配合强制手段的主要殖民策略。它们既是互相紧扣、互相配合，又不无紧张、矛盾。简单来说，subjectification 是生产殖民“主体”的手段，主体化是方便的译法。主体化策略就是通过建构高低优劣的价值差异，并使之内化受作用的对象。这样，一个成功的殖民“主体”产物，一方面会驯服于殖民者所代表的文化、制度、种族的优越性，并且生出模仿欲望，同时又自贬于本身跟这个“他者”不同的东西，而殖民统治在执行主体化任务时，动用了很多方面的机制，以种种学术话语为依据而设计的规范及关于人

性的假定模型，来组织种种包括学术在内的训练和社会生活实践上的程序安排。概括来说，殖民“主体”是在由权力和知识编织出来的罗网中生长起来。主体化就是在生活中的经验形成。殖民统治的主体化工程成功的话，便能生产出驯服的殖民主体。不过，在生活中出来的主体，形成的经验并没有切合殖民工程的欲望的必然性。事实上，罗网是由众人在众多不同的层面和情况下，参与生活，才可以在编织中发挥作用和扩张。因此，权力知识罗网是很复杂和不稳定的，非任何个人或权力集团所能完全掌握玩弄，所以活出来的殖民主体亦不是简单受支配的主体，这亦是用“主体”译“subject”的一个主要含义。

Y

医疗人类学（Medical Anthropology） 作为人类学的一个分科，医疗人类学源自20世纪30年代，以几位著名的在非洲从事研究的人类学家的民族志为开端。其中，英国人类学家埃文斯-普里查德（Evans-Pritchard）及其著作《阿赞得人的巫，占卜，和魔术》（"Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande"）尤为重要。这本书虽然发表于1937年，它的影响在医疗人类学领域长久不衰。另一位是稍后一些的维科多-特纳（V. Turner），他的关于非洲丹埠（Ndembu）部落的研究进一步为医疗人类学确立了研究方法。他们的主要贡献是提出在非洲传统社会，疾病不被认为仅仅是个人的身体出了问题，人们更愿考虑病人所在的小社团系统出了什么问题。在这样的医疗传统中，"大夫"的职能是多样的，他们常常借看病之机解决了社会问题。这些用同情和优美的笔触描述的在当时被普遍认为是"落后"、"野蛮"社会的"不科学"的传统医疗实践的民族志，对现代社会日趋一元为统（即现代生物医学）的疾病和治疗概念提出挑战，使人们受到很大启发，为医疗人类学的发展奠定了深厚的基础。现在，医疗人类学者的研究对象非常广泛，从传统医学扩展到对现代社会的现代医学实践的调查研究，研究问题主要有以下几方面：（1）批判地分析医疗概念。如疾病的范畴。在逻辑上和实践上对医者要求应具备的知识的不同。（2）医患关系。医生和病人的观念和目标的共同点与分歧。不同的交流方式产生不同的效果。（3）疾病经历在不同文化和历史时期的不同表现，等等。中国的传统医疗实践是医疗人类学者很感兴趣的题目之一。中医不仅对身体，疾病，预防，养生，人与自然环境的关系等等有独特的认识和手段，并且它也是惟一没有完全被西方现代科技取代的中国传统科学，至今与人们的日常生活和医疗有着密切联系。

仪式（Ritual） 从狭义上来说是指发生在宗教崇拜过程中的正式的活动。在这个意义上，仪式相对于神学就像实践相对于理论一样，受到许多早期人类学家的青睐。然而，人类学家更普遍地用仪式来指那些具有高度形式性和非功利性目的的活动。这种用法不但清晰地包括了宗教活动，而且还包括像节日、

游行、游戏和问候等事件。从广义上来看，仪式不但指任何特殊的事件而且指所有人类活动的表现方面。在这个意义上，意识传达了个体的社会和文化地位的信息，任何人类行为都具有一种仪式的维度。仪式成为人类学家文化信息的最丰富来源之一。在许多情况下，仪式解释了和戏剧性地处理了一个文化的神秘性。仪式包含了一种关于参与者社会和文化世界的象征性信息。由此，对仪式的观察和分析已经成为人类学历史上的一个主要关注点。人类学家划分出仪式的许多类别，将每年的仪式、生命周期仪式、典礼、反叛仪式这类现象与其他的现象区别开来。其中的一个类别就是通常所说的“过渡礼仪”。过渡礼仪发生在人们跨越某种空间、时间或社会地位界限的时候，如从孩子向成年人转变通常包括成年礼、婚姻、死亡和成为某个群体的成员在几乎所有的社会都采取典礼的形式。既然过渡礼仪发生于文化范畴的边界，它们就为研究一个社会中的社会的和世俗的分类提供了一把钥匙，甚至，通过它们可以洞察人类思维的基本工作模式。另一个重要的仪式类别是愈合式典礼。所有的文化都有一些仪式方式来解决“疾病”。在大多数情况下，这些仪式把精神原因归于生理问题，通过祈祷驱逐妖魔或安抚神灵或用巫术来解决问题。这些仪式把个体的身体与社会的和精神世界联系起来，它们就具有了关于一个文化中的人生观和世界观的信息财富。此外，它们在思维与身体之间建立了密切的联系。那么不但是与人类学理论有关而且与医疗实践也有关。大部分的仪式的人类学研究主要研究仪式的功能，范围延伸至仪式维持和再造了社会秩序。迪尔凯姆在仪式中看到了社会的源泉，正是通过在仪式中人们聚集到一起，原始人体验到他作为社会成员的身份并感受到维持团体团结性的集体意识。他也像马林诺斯基、拉德克利夫－布朗等功能学家一样认为仪式对一个社会中的神话的特权提供了戏剧性的表述方式，在内容和形式上，仪式往往展示了社会结构正规化。此外，仪式也有心理上的功能。它给人们一种对扰乱和威胁事件的控制感，并给人们提供了表达感情的机会。但这并不是说仪式总具有功能性。因为仪式表述了社会秩序，所以它们就成为那些希望改变社会秩序的人的一个重要论题。在仪式中，弱势群体和被压迫群体可以象征性地表达它们对现行体制的不满意。

艺术人类学（Anthropology of art）人类学家一直以来很重视研究没有文字社会或群体里的艺术，也重视研究文明社会里民间文化或少数民族的艺术传统。人类学这方面的研究，多是注意造型艺术和绘画艺术，而较少注意表演艺术，后者常常归到礼仪（Ritual）研究之中。史前社会几乎没有专门的艺术家，全然不去区分艺术角色。因为，当时的艺术创作可能对民族或群体的大部分成员来说都是相当普遍的。今天，我们对艺术品和工艺品的区分，自然不能应用到当时的社会里去，因为那时社会的艺术生产并不区分其“实用”和“装饰”的概念。同样，创造和革新的概念，附属于极大的跨文化差异之中。总的来看，民族艺术比起西方艺术来是比较守旧的（比较缺乏革新，尽管并不因此缺乏创造性），西方艺术一般是高度专业化，鼓励形式不断革新，内容日益繁荣与丰富多彩。一些人类学家已经使用艺术资料来研究跨文化的变异性或共同性。在19世纪末和20世纪初的人类学理论中，艺术类型－艺术中不断出现的特征组合群，同其他文化特质一样被用做文化进化和传播普遍假说的证据。早期美国人类学之集大成者－博厄斯，最早提出关于艺术类型的心理和象征意义之学说。其大弟子克鲁伯则探讨了艺术类型的历史发展与文明进步的相互关系；并对诸种艺术形式作了跨文化的比较研究，试图建立艺术类型或形式与社会或社会心理因素的广泛相关性。费希尔（Fisher）更运用统计资料说明，平等社会绘画艺术的特征是简单因素的不断重复；而等级社会的艺术则融合了大量的不同要素。这种分析依据的是社会所有成员都具有的众趋人格（model perdonality）概念，并假定了艺术与社会准则是相一致的。由于在单个社会文化里价值观和艺术类型存在多变的特性，因此，这种观点受到了不少人类学家的批评。对艺术象征性的人类学研究，经历了从心理学或心理分析到结构主义方法的转变，涌现出了多种理论流派。新弗洛伊德主义的阐释，显示出艺术象征性与解决个体心理冲突的古典心理分析的关系。但是，也有人类学家所做的研究，证明了不用求助于弗洛伊德的理论模式，而根据广泛的宇宙观和技术环境内涵，同样可以分析艺术中的性的象征特性。列维－斯特劳斯的理论也已深深地影响了艺术人类学的研究和发展。有人类学家步其后尘，提出艺术产品的潜在结构原则是怎样反映潜在社会功能的结构模式之论题。如在

瓦尔比利（Walbiri）社群的绘画艺术中，各种设计模型同制约他们图腾制度和其它宇宙学说的有序原则是相同的。因此，绘画设计便成为社会和宇宙秩序抽象原理的形象化模式。艺术人类学的“民族艺术”派，则主要是用主位观察法进行艺术研究，重新揭示出土著艺术的范畴和原理。这与专注于艺术社会功能的研究形成鲜明对比。而它们均与礼仪和宗教的研究紧密相连。这些研究强调的是社会行为中的象征性权力，而不是艺术产品中的特有内涵。

异化（Alienation） 来自现代法语 alienacion，源于拉丁语 alienationem，词根是 alienare，意指疏离，或成为另一个异己、异在。Alienare 的相关词是拉丁语 alienus，意指另一个人的或地方的，或属于另一个人或地方，词根是 alius，意指其他、另一个。自 14 世纪起，异化意指疏远或疏离的状况，通常是指跟神的连系（被）疏离或中断跟一个人或一班人的联系或脱离一些政治机构。自 15 世纪起，异化是指将拥有权转让给予他人的行动，尤其是权利、财产或金钱的转让。早期，转让暗示是由受益人策划或偏离于正当的拥有者或目的。后来，虽然自愿而有目的的转让意思仍存在，但是不正当、非自愿，甚至强行的转让，却成为主导意义。其后，正如早期的拉丁语，异化进一步指精神的失常、衰退或错乱，甚至疯癫。在 20 世纪初，异化的一般意思主要用于两个特定语境，分别是财产的转移和感情的离异，尤其是指夫妇因第三者的介入而分开。20 世纪中开始，在发展中的知识系统或学科，如社会经济理论、哲学和心理学，异化变得举足轻重，有时甚至是一个关键概念。疏离的意思现时已转化为数个意义，在神学方面，异化一般并不是指中断跟神往来的行动，而是指跟神隔绝或疏离的状况。这意思有时跟异化的较普通用法重叠。较普通的用法主要源于卢梭（Rousseau）指人跟其本性（original nature）的隔绝、疏离。人的本性有两个意义：一是从历史角度出发，指“人为”的文明不断发展，侵蚀人与自然的原有关系，因此只有重回尚古主义，或培养抗衡文明压力的感情和践行，人与自然才能重新建立紧密的联系。二是指人的内在而永恒的本质（essential nature），在宗教方面，指人的善（divine in man），而在弗洛伊德（Freud）的学说和受弗洛伊德影响的心理学上，则指人的原始能量，即力比多（libido）或性欲。要克服人跟本质的异

化，只有恢复人善的一面，或重拾全部或部分的力比多或性欲。在黑格尔和马克思的哲学中，异化的是人的本质，即“自我异化的精神”（self－alienated spirit），而整个异化的过程则被视为是历史过程。相对于自然界，人创造了自己的世界，但是透过物化过程（objectification），人打铸其本质，黑格尔称之为唯心过程（spiritual process），而马克思则称之为劳动过程（labour process），异化过程的结果是一种超越，超越无可避免而必须的异化过程。黑格尔把整个异化过程视为世界历史的精神发展：在主体与客体的辩证关系中，异化被一种最高的统一（higher unity）克服。马克思则把整个过程视为劳动历史：人透过创造世界，而创造自我，但是在阶级社会中，通过分工、私有财产与资本主义的生产模式这些特定的异化形式，工人失去了劳动成果和劳动的满足，同时导致人跟本质的异化，而资本家则夺走了劳动成果和满足。马克思在《1844年经济学哲学手稿》（Economic and Philosophical Manuscripts of 1844）中，详细地阐释了异化的问题，将之归因于资本主义分工造成的结果。对于马克思，人跟其它动物不同之处在于，人的能力不仅可以改变环境，而且可以透过意识活动，而不是本能，从而改变环境。这种有意识的跟自然环境作战，并不是与生俱来的，而是之前数代人的劳动成果，不仅独特地赋予人改造环境的能力，而且赋予人打铸自己的能力。生产简而言之是一个物化过程，透过人的主体创造力给予产品的客观形式，主体因而产生了一种新的自我意识（self－consciousness）。异化则侵蚀了这种客观性，并窒碍了人的自我理解。资本主义的分工除了是指在制造过程中的劳工专门化，造成没有一个个体的工作，可以独自地完成整件产品外，还指透过制造与分配、体力劳工与脑力劳工、劳工与资本家的划分，形成一种孤立的割裂。这种结构性的特点导致四个不同的异化层面：（1）工人跟产品的异化，生产者再不能决定其劳动成果的命运；（2）工人跟生产活动的异化，未能从生产活动中获得满足。劳动的能力因而成为商品（commodity），其价值只存在于跟其他商品的交换；（3）工人跟其他工人，以致整个社会的疏离，由于工人被视为一个孤立的个体，对她/他的评估，只限于她/他能否达到生产过程中已存在的功能。因此，生产已不再是一个真正的互相合作或群体过程；（4）工人跟人类这物种的异化，因为工人已不能集体地和自

由地决定自己的命运。在社会学和社会心理学上，异化经常指在一个疏离的社会里，一个人失去了其最深切的感觉和需要，尤其是指现代工作、现代教育和现代社区的本质。Robert Blauner 界定了四种异化经验的形式：（1）无力感：无能力改变个人生活环境的经验；（2）无意义：不认同自己的贡献和成果；（3）孤立：不确定自己属于哪个群体；（4）自我疏离：心理上缺乏工作的满足感。这种说法明显地跟马克思有关异化的分析不同，马克思是从资本主义架构和工人所处的位置出发，而这种社会学和社会心理学对异化的说法，只是一种抽象的分类，抽离于社会和历史的时空，约化为心理状况。

意识（Consciousness） 人所特有的一种对客观事物的高级反映形式，是个人心理发展到一定阶段的现象，是人脑的机能和属性。动物或婴儿只能产生对外界事物的感性认识，而人的意识则具有概括性，目的预见性，主观能动性等特点。意识对物质的反映是自觉的，能动的，它能调节与控制人的行动，有目的，有方向，有预见地改造客观世界。因此，意识对物质的发展进程起着巨大的促进或阻碍作用。人的意识是在参与社会交往与实践，掌握语言并积累人类知识财富才产生的，是通过语言来实现。意识是自然界和人类社会结合的产物。“意识”是个多义词。在哲学上，通常把意识、思维和精神看做同一类的概念来运用，都是指人脑对客观现实的反映；在生理学上，一般把意识看做是觉醒状态；在心理学上则把意识看做是自觉的心理活动，有时还把“意识”与心理做同一概念运用。人类学中常运用“群体意识”的概念，是指各民族成员对其自身归属的认识，是高层次的民族心理。在长期的共同生活中，民族成员意识到自己的族别以及与其他民族的区别，产生一种民族自尊心，它是维系民族生存、增强其凝聚力的重要因素。有些民族在共同地域、共同经济生活、共同语言等特征消失之后，民族意识仍保持相对独立性和旺盛的生命力、在阶级社会里，民族意识往往渗透着不同程度的阶级意识，并在其中发挥着重大的作用。

意识形态（Ideology） 在马克思恩格斯《德意志意识形态》中，意识形态是一个负面的词，它的意思是虚假的意识或伪意识。马克思和恩格斯认为，德国唯心主义的哲

学，是把世界颠倒了再来加以认识和阐述的，因此整个德意志资产阶级的唯心主义哲学体系，实际上是一套关于世界的伪意识。但在《马克思主义与语言哲学》里，沃洛希洛夫显然不是在“伪意识”这个经典马克思主义意识形态观的意义上使用这个词的。他所说的“意识形态”似乎主要是指一种观念或思想体系，包括任一社会阶层或团体的信仰或世界观，甚至与阿尔都塞的意识形态观也有类似相通之处（如“行为意识形态” behavioral ideology）。另据巴赫金英译者们的解释，ideology（ideologija）在俄文里就是指一种观念体系（an idea－system），人人都有，且在言语交流中都会暴露出来，所以人人都是“意识形态者”（ideologue/ideolog），而但凡言说（utterance），也无一不是“意识形态素”（ideologeme/ideologim）。

意义（meaning） 语言文字或其他信号所表示的内容。在人类学中，意义是指文化元素或文化丛在文化体系中的含义、地位、功能。任何文化元素或文化丛都不是孤立的，它与其他要素整合在一起形成一个体系，在该体系中有其特定的含义、地位和功能。意义的载体为一系列符号。比如，一颗红心象征男女之间的爱情。红心这一符号成为爱情这一意义的载体。意义的内涵包括情感、价值观、审美观等意识层面和生产方式等物质层面。比如汉文化中，红色代表积极愉悦的情感，灰色代表低沉抑郁的情感。男尊女卑是汉族传统的价值观，“男”、“女”有不同的意义。“楚王好细腰”，“细腰”代表了当时的审美观，有其意义。耕牛和拖拉机反映的是物质层面的不同意义。同一文化形式在不同文化体系中意义是不同的，在同一文化中的不同时代，意义也是不同的。比如百合花，在中国是百年和好之意，而在日本是用于葬礼表示对死者的悼念，不同文化有不同的意义。

应用人类学（Applied anthropology） 应用人类学这一研究领域在第二次世界大战之后的美国得到很大的发展，其原因是战后需要制定有关第三世界国家或地区行政管理与社会发展方面的政策。总的看来，应用人类学家当时是满足了第三世界的变革需要和发展愿望的。总体上他们估计到了基本稳定的民族和国际政治局势的主流，并为减少不同文化之间的冲突，为建立发展中国家和发达国家更为积极的相互关系，作出了一定的努力。应用人类

学最为著名的一个实例是在拉美的秘鲁推行的康奈尔大学维科斯规划（Vicos Project）。此规划是由阿·霍姆伯格（A. Holmberg）领导的一个人类学小分队，充当一个大集团的保护人，推行一个意在最终能够把土地权利移交给当地生产者的方案。这一规划常被指责为基本上是家长式的变革规划。应用人类学家在其他场合特别提出了文化阐释、文化误解、传统和现代制度的创造性结合等方面的论题。回顾美国应用人类学的发展里程，一般把它划分为这样几个阶段：（1）应用民族学阶段；（2）联邦服务阶段；（3）角色扩大和价值明确阶段；（4）政策研究阶段。此外，不同理论和意识形态指导下的对人类学知识的应用，促使了应用人类学分支学科的产生，其中有“行动人类学”（Action anthropology）、“发展人类学”（Development anthropology）、社区发展学派、辩护人类学派和文化经纪业派等。那些更为广泛地依据所谓“发展人类学”的人类学者，通常有很强烈的政治意识，他们特别批评应用人类学的反政治态度。按照这些批评者的观点，集中于研究文化差异的应用人类学，只能使引起发展问题的是占优势社会和政治经济结构变得难以理解。同样的，那些批评殖民地权力机构作用的人类学家，把应用人类学看成是新殖民主义温和性统治的扩展，看成是一种公共关系的实践。这种实践转移了对依附和不发达等现实问题的注意力，让人类学家去缓和冲突的局势，通过缓解附属国人民的革命趋向，来为统治集团服务。这些批评部分是来自在政治敏感问题上那些臭名昭著的人类学参与。例如，凯密罗规划（Camelot Project）就是美国政府试图利用学术研究去了解智利的反共势力以达到他们反共的实际需要。这一例子和其他很多实例，诸如人类学家在越南和泰国的参与，都在一定程度上加深了人们对这类“应用人类学”政治作用的认识。针对这些批评，一些人类学家做了许多尝试和回应，以促使应用人类学的发展朝向更容易感受到人类学的政治作用和可能的利益冲突的方面，而人类学的调解则可以集中在冲突问题的解决上来。应用人类学已经出现了很多新的进展。比如，医学人类学（参见“医疗人类学”条）领域是近年来应用人类学理论和方法众多进步的一个集中表现。现代应用人类学学科界限（如社会学和人类学之间）越来越不明显，当人类学家寻求掌握除了传统的参与观察法之外的新方法和新工具时，不仅

要寻找增加方法上的复杂程度，而且要寻找能够解释社会文化宏观过程的理论模式与方法。在第三世界国家中，批评人类学和马克思主义人类学在当代的发展，使单纯人类学和应用人类学之间的理论分化不断加深，表明了所有人类学研究和参与是明显或不明显地建立在意识形态和政治标准的基础之上。然而，在发展情形中的参与、合约或委托研究、人类学和政策两者间关系等现实问题，仍需系统地去涉猎与探讨，并进行总体性的或有计划的研究。

宇宙观（Cosmology） 既指那些关于在存在的普遍体制中人类处于何种位置的主导观念，也指这样一种体制得以产生和组成的控制力。这些控制力与超越世俗的存在物的顺序有关，也与这些存在物所表现的和产生人类经验的整个宇宙进程有关。通常可以在宗教信仰和仪式实践中探究宇宙观，而且宇宙观与现实的工业实践和科学技术相适应。它们把常规的行动和想法灌输给人类。关注于影响人类在宇宙中存在的创造力和衰退力的宇宙观的概念对于理解人类在他们自己环境中的主导生活方式非常关键。人们赋予那些与他们的社会存在和自然环境有关的特征以重要意义。道格拉斯（Mary Douglas）继迪尔凯姆之后着重研究宇宙观的类型和社会政治群体组织之间的关联。她认为有强烈的政治权威观点的社会和在社会群体之间有明显边界线的社会往往有一种表达出强烈的破坏性和邪恶力量观念的宇宙观。批评者认为在宇宙观和社会形态之间很难建立一种相互关联性。仅在亚洲，许多不同的社会有相似的宇宙观。他们还认为宇宙观不仅是世界秩序的表现，而且是根深蒂固的习俗，以至于影响到社会构成力学并具有社会习俗结构的含义。目前人类学研究把宇宙观看成是关于他们自己知识的重要体系，或把宇宙观看成是理解常识标准（在西方通常是理性标准）以外的社会和政治形成动力的方式。把宇宙观看做是植根于思想和习俗的方法，挑战了这样一个观点即把宇宙观作为社会进程的反映。宇宙观的研究加强了人类学对于自我文化偏见的自我批判，包括太过分依赖于类似这样的二元分类法，如圣与俗、自然与文化、有序与无序、善与恶、物质与非物质。比较没有表达这种极端对立的印度教和佛教的宇宙观说明许多人类学的概念基于基督教的宇宙观以及文化的和历史的基础。不同的学者已经明显地

表现出在许多社会科学的支配概念和主导范式与那些发源于基督教传统的、哲学的、理论的、科学的话语之间的连续性。考察许多学者的个人生活，我们会看到个人的意义体系是建立在特定的文化背景之上的。在有关现代世界发展的争论中，在科学的态度出现的时候，对认识现实存在本质的宇宙观的障碍已经打破。人类不再是体制的中心，人类的存在不再有神定的必要或合理性了。但是，这种观点假定现代科学本身不是一种宇宙观。

语言人类学（Linguistic anthropology） 人类学和语言学的交叉学科。它从语义出发研究语言的社会文化功能，以内在的认识体系和外在的使用方法为基本课题。关于语言的结构究竟是由其共生的文化形式与内容所决定，还是前者决定后者的问题并未解决。19世纪时，人类学与语言学分享共同的智力起源，人类学与追溯某种语言或语系的历史渊源的比较语言学紧密联系。自转换生成语言学引起的语言革命后，语言学模式被广泛用做文化行为及社会行为模式，在结构人类学和认知人类学中尤为明显。语言学是由博厄斯（Franz Boas）引入正规的人类学研究的。博厄斯对语言学感兴趣出于几点原因：首先是由于他早期在北极的工作，他试图了解因纽特语并发现它是一种特殊的难以捉摸的复杂的语言。后来这一洞见被编入了他的反进化论观点，即历史特殊论。他将种族、语言、文化区分开，认为人类有学习任何语言和适应任何文化的能力。每个社会在博厄斯看来都按照其各自的模式适应不同的物质和社会环境，语言也被看做这适应模式的一种反映。博厄斯的观点构成了"语言相对论"的理论基础，这一理论由他的学生们进一步做了完善，其中最著名的是"萨皮尔－沃尔夫假说"，提出人类观察世界的方法因语言而异。此说未得到全部证明，也未能完全推翻。各种语言的词汇差别显然与文化差别相关，但相关性有多大，还没有作出结论。该假说后来由沃尔夫（Benjamin Lee Whorf）的学生霍耶尔（Harry Hoijer）进行了修正和完善。与博厄斯共同进行语言人类学研究的最著名的人物当数萨丕尔（Edward Sapir）了，在语言学领域，他感兴趣的范围非常之广，他从心理和文化两个方面研究语言的功能，他还是语言与性别，历史语言学、心理语言学的先驱，他对于土著美洲人的语言也做了大量的研究。博厄斯认为语言学对人类学研究起重

要作用的第二点原因是，他觉得语言学研究可以不需要经过报道人，而直接深入地洞察人们的思想 这就避免了人类学家必须应对的经过“二次加工” （secondary rationalizations）的信息－由于报道人的政治、宗教、经济、亲属关系及其他社会习惯等造成的影响。由于博厄斯的学生们对其进行了系统的研究，这些存在一时和提纲性的语言观点确立了上一世纪语言人类学的发展进程。与此同时，英国著名的人类学家马林诺夫斯基（Bronislaw Malinowski）也对语言学对人类学研究的作用进行了探讨。在他的《珊瑚花园和它们的巫术》中，马林诺夫斯基将一篇深入论述语言的论文作为第二卷的导言。他论述了翻译的问题，他就特洛布里恩岛的巫术用语的翻译展开论述，他认为只有深入地了解了其社会文化背景之后才可以准确地作出翻译。这一语言学的功能理论的影响范围不大，但比较积极。50、70年代是一个过渡时期。这期间，许多语言学家和语言人类学家一道进行以语言学为基础的方法论研究，被称做“民族语义学”、“新民族志”等。他们认为这种方法有助于了解人们的分类逻辑，从而了解人们隐藏在其文化行为背后的认知过程。到了70、80年代，注重语言和社会生活相互作用的社会语言学开始兴起，后来又由Dell Hymes和John Gumperz将其发展成为一个新的称做“交流民族志”的研究。在这之后，还有人研究演讲和语言表达上的交流问题，这多是注重分析影响它的社会和交流过程。

原型（Prototype） 瑞士心理学家和精神病理学家荣格（Jung）提出的术语，在荣格的分析心理学理论中，对文化研究、文化批评和宗教心理学有着重大影响的概念是“集体无意识”。它是人类世代的经验在民族的记忆中积累形成的，是个性心理之外的集体心理，是比个人意识更能决定人的意识活动的精神力量。“集体无意识”有很强烈的表现欲望，当它们不能在人的意识中表现时，就会在人的梦中、幻想中和其他的象征形式中显露，因而人们可以从这些表现迹象去推测“集体无意识”的存在。这些迹象就是“原型”。“原型”是集体无意识的主要内容，是人类“集体无意识”的表现。“原型”将会超时空地反复出现在人类的神话、图腾崇拜、梦境以及艺术创作中。荣格认为：“原始意象即原型－无论是神怪，是人，还是一个过程－都总是在历史过程中反复出现的一个形象，在创造性

幻想得到自由表现的地方，也会见到这种形象。……这类意象赋予我们祖先的无数典型经验以形式。因此我们可以说，它们是许许多多同类经验在心理上留下的痕迹。”“原型”这一概念的形成有漫长的历史过程，荣格曾就此作过较为详尽的考察。“原型”一词最早在犹太人裴洛谈到人身上的“上帝形象”时使用，也曾在伊里奈乌斯的著作中出现；狄奥尼修法官的著作《天国形象》中也出现过。这个词在柏拉图哲学中就是他所说的“形式”。荣格将之吸收到自己的心理学理论体系中并改造了前人有关“原型”的思想，他的整个后半生几乎都投入到了有关“原型”的研究中，他认为原型的种类十分繁多，他着重研究的有阿尼玛（anima，阴性原型，男性的内在侧面），阿尼姆斯（animus，阳性原型，女性的内在侧面），以及阴影（未充分发展的动物本能，也是人性中更阴暗、更否定的一面）。

Z

再生产（Reproduction）　这里有两种译法："再生产"和"生育"。在讨论妇女与民族的关系时，Yuval-Davis认为第一个妇女介入或者是被纳入民族规划的层面是生物性或生物学意义上的"生产"（biological reproduction），即对女性身体"生产"下一代的控制，成为一个民族不断或"再"自我"生产"（在数量和质量上）的重要保证。在个体的女性而言，一个生物性或物质性的生产过程，当然就是"生育"的意思，但对于整体民族而言，生物性或物质性的生产过程，就有"繁殖"的意思。不过，在民族这个语境下讲"繁殖"，却保持"再生产"这个硬译法，为的是保存"re"这个"再次"、"回复"等方面的意思。

殖民"主体"（Colonial "Subject"）　（可同时参阅subject，subjection/subjectification）：殖民主体在经验世界中指的对象是臣服的受殖者（colonized），即在殖民统治下的原住民，而作为政治上和法律上的用语，主体（subject）是拉丁语subjectus的翻译，意指臣服，所以臣服的受殖者似乎是更恰当的翻译。但主体原文（subject）加了引号，示意不从殖民（colonial）在一般用语中的政治和法律角度来看待主体，而原文又是在后殖民、后结构主义语境中，讨论殖民"主体"的历史性，以及其在张力作用下在建构中的状态，因而同时提出了主体性/主体化（subjection/subjectification）这对动态用语，来勾勒主体的建构状态。在后殖民、后结构主义语境中，关于主体的讨论，主要是要从西方现代哲学所继承并经营的主体的形而上学传统中解放出来。在这个形而上学的传统中，主体（subject）翻译自拉丁语subjectum，意谓在下面的东西，旨作为基础支持用。Subjectum译自希腊语hypokeimenon，意谓位于底下物，指终极的根基。承接着这个传统，在西方现代哲学的语境中，主体，（如男人）有自觉、自主、自由等不变本质之意，取代了存在（Being）或上帝的位置。"主体"是对作为哲学用语的subject的习惯译法，是对形而上学传统的认同。这里也采用了习惯译法，但却置换到结构的语境中，因此"主体"不再是指什么先验的本质和超越历史的实体，而是指在经验、在历史中不断形成的果。殖民"主体"中的殖民一词亦在说明这个主体只存在于

特定的殖民历史之中，是历史的产物。

种姓制度（Caste） 一般指职业世袭、内部通婚和不准外人参加的社会等级（身份）制度。曾普遍存在于南亚地区各国，以印度最为典型。种姓是一种职业世袭，内婚和完全排外的社会等级。不同的种姓具有不同的职业、义务和习俗。种姓制度起源于奴隶制社会的阶级、等级划分以及当时的各种社会分工。常常存在高级种姓对低级种姓的蔑视、压迫和隔离等现象。古梵语作"瓦尔纳"（Varna）、印地语作"加提"（Jati），在中国古代文献中意译为"种姓"，葡萄牙人称为"卡斯特"（Casta，意为"族姓"、"出身"来自拉丁文 castus，意为"纯洁的"）。在印度原始社会末期和奴隶社会初期，就出现了种族奴隶制。与婆罗门教的教义紧密相联。最初只有"雅利安"和"达萨"两个"瓦尔纳"（即等级集团），后在"雅利安"内部分出三个"瓦尔纳"：(1) 婆罗门，即僧侣贵族，掌握神权，主持祭祀，是人民精神生活的统治者；(2) 刹帝力，即武士贵族，掌握政治和军事实权，是古印度国家的世俗统治者；(3) 吠舍，即农牧民及工商业者，是被剥削的小生产者。"达萨"后称为"首陀罗"，是奴隶、杂工和仆役。这四个等级中，前两个等级都是不事生产的奴隶主阶级。"首陀罗"来自被征服的达罗毗荼人和地位下降的吠舍。种姓之间不能通婚、不能交往，甚至不能同坐同餐。印度进入封建制社会后，加提取代瓦尔纳，原来的四个等级更被细分为许多"加提"（意即等级集团）。在种姓之外又出现了大批"不可接触者"即社会地位最低、受压迫、剥削最深的"贱民"。其人身和用过之物都被视为是"龌龊"的，不得同其他种姓的人接触，也不许他们进入寺庙、学校等公共场所。各种等级集团在生产和社会中各居于特定的地位，形成严格的种姓制度。1950 年印度国会通过了废除种姓制度的法律，但事实上至今仍有影响。学术界对种姓的定义并没有达成共识，其中主要有两个观点：一是结构功能的解释，把种姓看做是类型的划分，在许多方面可以与其他社会的阶级等级组织相比较，因此印度的种姓与其他社会的社会结构相类似，例如美国的那种世袭的阶层、种族地位的差别等；二是把印度的种姓理解为一个完整的象征世界，是惟一的、自我控制的、不能与其他体制相比较，这一观点以鲍格尔（Bougle）的定义为代

表、种姓制度的精髓是厌恶、等级制和世袭特权三种倾向的统一体。

种族主义（Racism） 认为不同文化是由不同种族或由不同体质类型的群体所创造的一种说教。19世纪法国社会学家戈宾诺和德国社会学家、种族主义者张伯伦（Houston Stewart Chamber-lain）助长了种族主义的扩散。种族主义的极端派宣扬某些人种天生就具有优越性，并激起人们对所谓劣等人群的偏见和仇视。尽管种族主义者的宣传至今还有一定的市场，但一些严肃认真的人类学家们都不同意他们的论点。根据偏见、信仰、意识形态、学说、原理、世界观、情绪信念、无意识的幻想、实质关系、每天的实践、不同的能力及制度化的征服和掠夺它们各自所包含的内容的不同，种族主义已得到各种各样的阐释。在人类学中，存在一个容易被忽视的说法：证据表明，种族主义既是历史的特定产物又是随历史的延伸而不断变化的、带有认知情感及物质维度的并渗透到经济、政治和社会文化领域的一种社会现象。人类学家向来对种族颇感兴趣。特别是在二战期间，博厄斯的一些追随者们集中关注了“种族主义发展史”，但在争论－它重挫了生物种族概念的气势－之后，一个被广泛采纳的“无种族”态度取向并未对那些强调种族的社会构建及其力量的社会文化状况及关系作一番探究和质询。在蒙塔古的引导下，人类学家将注意力转移到民族性和族群－即按文化标准定界限－的研究之上。大多数人类学家对种族主义还是颇为关注的。其中一些学者认为，种族主义不仅是一种偏见，并且也能被看成是一种现实的种族歧视和统治行为。同时有些学者则将偏见和信仰结合在一起并指出，种族主义不仅是一种意识形态或政治取向，而且是一个物质系统、一套和物质相关联（并嵌入其中）的理念。文化相对论是和种族主义相对立的一种观点，它们之间针锋相对的斗争时强时弱，但从未停止，并且会继续下去。

主导权（Hegemony） 英语hegemony一词的希腊文和拉丁文形式是egemon，egemonia。据雷蒙·威廉斯的考证，hegemony的本义是指一个国家的领导人或统治者，但在传统上这个词主要用来表示国与国之间的政治统治关系，同中国古代政治思想中“霸”的概念有些类似，都含有以实力迫使别国臣服的意思。所以，hegemony在中文里通常被译

为“霸权”。例如人们谈论得越来越多的文化霸权，在当代世界语境中，系指西方发达国家凭借强大的经济、政治和军事实力强制推行其意识形态和文化价值观。在这个意义上，文化霸权和文化帝国主义基本上是作为同义词使用的。不过，“主导权”作为当代理论的一个关键词，有着颇为不同且远为复杂的含义，而这是同葛兰西对马克思主义独特的贡献联系在一起的。葛兰西著作的中文翻译者和研究者们将 hegemony 译为“领导权”，这无疑是非常正确的，因为在葛兰西的使用中这个词已基本上失去其传统的“霸”的意味。文化霸权和文化领导权都表示某种统治关系，都试图将某种特殊的（阶级的、种族的、性别的）意识形态转换成普遍有效的价值观。所不同者，领导权的运作排除了暴力的和强制性的措施，它是通过社会中大多数人自愿的认可赞同（consent）而实现的。就这个意义而言，它有些类似于中国古代思想中的“王道”（而不是“霸道”），即孔子所谓“远人不服，则修文德以来之”。因此，我们主张把它译为“主导权”。可以说，主导权比霸权更深入地触及到社会结构与文化生产的复杂隐秘的机制。主导权概念的提出，旨在探寻一条适合于在西方发达资本主义国家从事社会主义革命的道路和策略。葛兰西将社会划分为政治社会（political society）和市民社会（civil society）两类。前者由政府、军队、警察、法律等国家机器构成；后者包括教会、行会、社区、学校等不受国家支配的相对自主的社会体制。如果说国家机器代表前沿阵地，市民社会就代表防御纵深。市民社会越发达，国家就越稳定。葛兰西认为，俄国革命之所以一举成功，在于俄国社会主要是政治社会，其市民社会尚处于非常原始低下的水平，故一旦夺取国家政权即可导致整个社会的剧变。相反，相比较而言，资产阶级在西欧国家的统治要稳固得多，因为在这里已经发展了高度发达和结构复杂的市民社会，资产阶级不仅掌握着生产资料和国家机器，而且通过市民社会在全社会的范围内确立了自身在“道德和哲学上的主导地位”。社会中的大多数居民不仅通过选举承认资产阶级国家政权的合法性，而且相信资产阶级认知方式和生活方式是惟一正常的（normal）和自然的（natural）方式。这表明资产阶级意识形态不再被视为资产阶级的阶级利益的偏狭的表述，而是成为得到普遍认同的普遍价值和人类文明。无产阶级面对的不单是强大的国家

机器，而且还有持敌对态度的"广大群众"。葛兰西指出，对于这个意义上的主导权，暴力革命是无能为力的，只能以一种不同的主导权取而代之。所以，在发达资本主义国家，社会主义革命不能采取运动战即武装夺取政权的方式，而应采取葛兰西所谓的阵地战（War of position），即在市民社会层面上逐步夺取文化领导权，从内部或从底部颠覆资本主义永世长存的神话。这无疑是一次"漫长的革命"，一次细致梳理语言，常识，迷信和感知方式的革命。此外，葛兰西主要是在西方资本主义国家范围内阐述主导权概念的，也就是说，他淡化了"主导权"一词原有的国际关系的意义，转而阐发一个社会内部不同阶级和群体之间的关系。但是，葛兰西确实提到过"西方文化对于整个世界文化的主导权"问题，可惜没有充分展开。这是一个同西方文化霸权有关联但又有区别的问题，对于第三世界来说，也是一个更难以对付的问题。例如，葛兰西指出，日本不仅对于欧洲来说，而且对于日本人本身来说，都是远东。在这里，西方文化的主导权，正如在西方社会内部一样，不是凭借暴力强制实现的。总之，这个问题尚有待于展开深入细致的研究。主导权概念突出地强调经济、政治、文化诸因素的互相渗透和互相制约，从而对经济决定论的教条提出挑战，这是它在当代西方左派学术界受欢迎的原因之一。不过，最主要的原因恐怕还在于它具有一种历史主动性的品格。在经历了结构－后结构主义洗礼之后，当代学者很难认同葛兰西对马克思的人道主义解读。但是，有越来越多的迹象表明，他们已无法满足于不动声色的文本分析和话语分析。主导权概念既能提供一种能动的斗争策略，又不必脱离文化研究的领地，故受到很多人的欢迎，被冠以花色多样的美名："一种替代性的共产主义"，"一种新政治的基石"，"一种激进民主的策略"，"后自由主义民主"，等等。不过，"主导权"一词似乎未能突显与宪上层的共识这一重意思，换言之，"主导权"有把"领导"与"被领导"截然二分的倾向。为此，另一可考虑的译法是"统识"，因为据《汉语大词典》，"统"有统领、管理和总括综合之义，而"识"则包含了知识、认识、思想或意识等义。然而，这并不代表"统识"便能涵盖 hegemony 晚近发展出来的复杂意思。根据另一些学者的看法，hegemony 只是文化身份作为政治抗争场域的一种暂时性的和不稳定的统摄，而远非

建立了的共识。如果当文中脉络所指的既是政治上的霸权，也是指随之而来的认知上的统识，则可译做“霸权统识”。

主体/客体（Subject/Object）

有关主体/客体两者之间关系的研究，构成了整部西方哲学史的主旋律。但从宽泛意义上讲，“subject”一般见于三大领域，即哲学（“主体”/“客体”、“主体性”/“客体性”）、语言学（逻辑学）（“主语”/“宾语”）和心理学（“主观”/“客观”）。我们说“subject”是个 key word，主要把它当做哲学概念，取中文“主体”一词。但要注意一下“主体”与“主体性”（subjectivity）之间的差别，不可全然等同。因为，“主体”的内涵显然比“主体性”要大得多。“主体性”是现代哲学的概念，而“主体”早在古希腊时期即已出现。最早把“subject”（“主体”）当做一个概念使用，是亚里士多德。按照他的理解，即“是这样的事物，其他一切事物皆为一云谓，而它自己则不为其他事物的云谓”。因此亚氏的“subject”实际上具有本体论（“主体”）和逻辑学（“主语”）双重规定。“subject”作为哲学概念进入现代哲学话语，公认始于笛卡尔。笛卡尔尽管从未使用“主体”一词来表示人的精神，但他提出了思维实体/广延实体两大对立的存在范畴和“我思故我在”的著名命题，建构了“主体”/“客体”的认识论模式，从而在真正意义上完成了对“主体”的现代性转化。围绕着主－客体的认识模式，形成了有关“主体”的两大派别，一是以洛克和休谟为代表的经验论，他们把认识过程还原成被动的接受过程，把“主体”看做是独立于社会和历史的个体存在物。二是以贝克莱为代表的唯我论，强调“主体”同世界之间的绝对对峙，突出意识和表现的优先地位，认为存在即是被感知。康德提出一种二元论的主体观，即经验主体和先验主体，并把“主体”归结为“主体性”，建立了“主体性哲学”，完成了认识论上的“哥白尼革命”。费希特把康德的先验唯心主义主体观推向前进，认为自我不是作为存在，而是作为活动进行思维。自我把自己的活动部分地让渡出去时就必然要求在其自身之外有一个接受其活动的受者，即自我的客体。这个客体并不是主体之所以受动的实在根据，只是被想像为自我受规定的实在根据。因此，“客体”（即非我/世界）作为实在根据，乃是“主体”（即自我）想像的结果。不过费希特强调指出，“主体”的存在

离不开"客体"，只有依赖"客体"，"主体"才能达到自我意识。费希特把主客体拉到了一起，黑格尔则解决了它们之间的中介问题，即辩证法。具体表现为三大步骤：首先建立起由感观确定性向绝对知识过渡的意识；再实现实体向"主体"的转移；最后在"主体"和"客体"之间建立起辩证的关系。因此，黑格尔事实上是把"主体性"与意识等同了起来，这又是现代哲学的一大典型做法。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中有一段话颇能说明"主体"/"客体"的本质特征。他说："从前的一切唯物主义－包括费尔巴哈的唯物主义－的主要缺点是：对事物、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当做人的感性活动，当做实践去理解，不是从主观方面去理解。所以，结果竟是这样，和唯物主义相反，能动的方面却被唯心主义发展了，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动的。"归结为一点，就是要求必须从"主体"和"客体"的辩证关系上来考察"主体"。为此，马克思把他的主体性模式建立在人的具体活动，即实践之上。在实践中，"主体"和"客体"既对立又统一。从认识论层面看，"主体"就是作为历史和社会本质的人，就是作为认识主体的人。因此，"主体"在本质上并非个体内在的抽象属性，而是社会关系的总和。"客体"也不是非历史的自然物，而是被人的社会性活动改变了的世界的一个部分。马克思在黑格尔辩证法的基础上进一步强调"主体"与"客体"之间互动性，对当代哲学产生了深远的影响，为人们克服传统的"主体性"，建立新型的"主体性"提供了指南。批判"主体性"，探讨"主体间性"（intersubjectivity）成了20世纪哲学的核心话语。具体循着两条发展路线，一是现象学；二是批判的马克思主义。胡塞尔哲学是现代主体性哲学的顶峰，也是主体间性哲学的开端。他曾明确表示，先验现象最终是"渴望发现一种绝对的主体间性，即在作为人类的世界（生活世界）中客观化了的主体间性"，并赋予"主体间性"从主体间性的独特角度去构造客观世界的特权。海德格尔批判"主体性"不遗余力。他着重研究"此在"，强调关心和共在是在世存在的内在属性。因此，一般认为他的共在理论是胡塞尔主体间性理论的一种存在主义运用。萨特的"主体间性"是个大杂烩，它糅合了胡塞尔、海德格尔、黑格尔和马克思的思想。核心观念是否

定他性，所谓“他人就是地狱”。因此，他把人的遭遇定义为相互否定，即一种双重的内在否定。由于这种相互否定，主体间性中冲突首当其冲：“在人们没有通过我而成为我和他们自己的客体时，在我的存在还没有成为他们的客体时，以及在我的主体性还没有通过他们而获得其作为我的人的客体性之总体化的客观实在性时，（主体间性）要在他们之中存在是不可能的。”德里达替“主体间性”增加了语言的尺度。他也反对“主体间性”中的绝对他性，认为只要人们把主体间性视为一种我－他关系，这种把他人作为一个绝对陌生者或他我来对待的做法就会剥夺他人作为一个自我的平等性，使“主体间性”蜕变为“主－客体”关系。他写道：“作为他我的他人，意味着作为另一个无法还原为我的自我的他人，很清楚，这是因为他自己是一个自我，或者说他具有一种自我的形式。他人的自我性质使他可以用和说我自己相同的方式来说‘我’，而这一点正是他为什么是他人的原因所在，也是他为什么不是一块石头或者不是我的具体经济环境中的一种不能言语的实体之缘由所在”。现象学详尽地阐发“主体间性”，但终究未能克服“自我同一性”问题。阿多诺通过批判一种构成性主体性的概念，完成了这一任务。《否定辩证法》开宗明义：“自作者确信自己的理论意图以来，他就一直把基于自己的权限来消除一种构成性主体性的欺骗作为他自己的任务。”所谓“构成性主体性”，是指“主体性‘是’或‘存在’于某种方式、包括已为人们所接受的一种客观因素，而主体性则通过其绝对地位或纯粹性地位，假装来寻找或构成这种客观因素”。阿多诺所给出的克服“同一性主体性”的良方是“否定性”、“非同一性”。这就要求主体放弃其占有性或支配性的绝对地位，“毫不夸张地将自身沉没在异质性中，并不把思想还原为那些预先构造的范畴”。阿多诺的非同一性观念产生了一种新型的“主体间性”或“主体”与“他者”的关系。阿多诺认为，传统的“主体”与“他者”的关系都盲目地执著于意识形态，贬低“非我”或“他者”，以及类似于自然的一般事物，以达到吞没“他者”，维持“自我”的目的，而“非同一性”支配下的“主体间性”绝不只是一种自我包容的个体关系。换句话说，“主体”必须与“他者”相互作用，建立起相互可逆性的联系：“只有当主体也是一种非我时，自我才能与非我或他我联系起来，主体才能实施一种行

动，包括一种思想行动。通过一种怀疑性的反思，思想宣告了它的超越非思想的至上性的终结，因为它本身一开始就已为他性所穿透"。哈贝马斯是个调和能手。他把现象学和原著批判理论有机地结合起来，顺应语言学转向的大潮，继续沿着互动性的路数，建立起了一种以一般语用学为前提的主体间性模式，从而使主体间性理论转化为"交往行为理论"。因此，理解哈贝马斯"主体间性"的关键，就在于把握住"交往"。换句话说，哈贝马斯要求"主体"与"他者"之间奉行一种"交往行为"，以实现相互之间的全面沟通。

主位（Emic）、客位（Etic） 人类学研究中对于文化表现的不同理解角度。主位和客位这两个术语是肯尼思·派克（Kenneth Pike）在1954年从语言学的术语音位的（phonemic）和语音的（phonetic）类推出来的。主位研究是指研究者不凭自己的主观认识，尽可能地从当地人的视角去理解文化，通过听取当地提供情况的人即报道人所反映的当地人对事物的认识和观点进行整理和分析的研究方法。主位研究将报道人放在更重要的位置，把他的描述和分析作为最终的判断。同时，主位研究要求研究者对研究对象有深入的了解，熟悉他们的知识体系、分类系统，明了他们的概念、话语及意义，通过深入的参与观察，尽量像本地人那样去思考和行动。客位研究是研究者以文化外来观察者的角度来理解文化，以科学家的标准对其行为的原因和结果进行解释，用比较的和历史的观点看待民族志提供的材料。这样在研究理论和方法上，要求研究者具有较为系统的知识，并能够联系研究对象实际材料进行应用。主位研究在现代文化人类学中得到日益广泛的重视，人类学家在田野工作和民族志写作过程中都注意本位术语和观念的应用。这种方法的优点是能够详尽地描述文化的各个环节，克服由于观察者的文化差异造成的理解偏差，但是这种研究角度也有一些缺点，即由于当地人在自身的文化当中可能会将许多的行为和思想视为当然的和平常的。而在客位研究中，研究者通过对所搜集的材料的解释，研究者可以认识和解释那些本土文化中生活的人们在自身文化中可能视为当然的和平常的许多的行为和思想，缺点是不能详尽地描述文化的各个环节，观察者会因为文化的差异、文化假设上的偏差而产生可能错误的认识。

资本主义（Capitalism）　布罗代尔在他的《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义（卷二）》曾为资本主义一词追本寻源。布氏指出，资本主义的字根资本（capital）早于12至13世纪出现，意指资金、商品存货和生利钱财（capital的拉丁字根caput是头的意思），而资本家（capitalist）一词则约在17世纪中出现，泛指“上天眷顾”拥有金钱、股票、债券的幸运儿，并随时能进行以钱赚钱的活动；自开始被使用以来，“资本家”一词便往往带有贬意。资本主义一词则只是十分晚近才被采用，根据可资查证的材料，它迟于19世纪中才首次被使用，意指一些人占用资本，并排拒他人占用。19世纪著名的无政府主义者普鲁东也曾偶然使用这词，用来指称一种使作为收入来源的资本并不属于工人劳动的经济社会统制状况（regime）。然而，只是到了20世纪初，资本主义一词才被广泛采用，并作为社会主义（socialism）的自然对立面。桑巴特（Werner Sombart）的《现代资本主义》（Der Moderne Kapitalismus）在学术圈挑起了有关资本主义的争论。之后，马克思主义者（而非马克思本人）认为资本主义是作为一种流行的唯物史观四个阶段（奴隶制、封建主义、资本主义和社会主义）的其中一个。古典和新古典（政治）经济学家从一开始就对资本主义一词不太重视，他们或是完全弃用这个词，或在后来把它纳入十分狭义的定义之中，例如将它等同为私有产权/企业和自由市场，等等。马克思主义者则将资本主义定义为工业生产体系，当中雇佣劳动（wage－labor）占据着中心的位置，因此对很多马克思主义者来说，资本主义或资本主义生产方式（capitalist mode of production），只在18世纪末19世纪初才正式出现。不过，对布罗代尔来说，古典或新古典（政治）经济学或马克思主义对资本主义的定义，均是非历史的。布氏著名的三层分类：资本主义、市场和物质生活，提出了资本主义领域在历史上反竞争、反市场、反固有分工的性质，因此历史上存在的资本主义领域，与古典或新古典（政治）经济学或马克思主义的定义，不仅不对应，甚至是截然对立的。换句话说，历史资本主义（historical capitalism）并非是自由市场、私有产权或工业生产体系，而是其无限灵活性和可变性（unlimited flexibility）：它时而可以包纳市场规则、时而渗入私产关系，但也往往不排拒甚至欢迎政府干预和“公”有企业；它也可以侧身工业领域，但只要利润

可观，也可以随时转至金融、地产、商业、文化工业，甚至是农、牧、渔、矿等所谓传统产业领域。因此，资本主义远非如自由主义经济学所说的是固定不变的自由市场或私有产权经济，也非如马克思主义所说的是一个循线性阶段推演的体系（工业资本主义至商业资本主义至金融垄断资本主义，等等）。而对布罗代尔来说，只有在与其他非资本主义（例如市场和物质生活领域）的相互关系中，我们才能够定义资本主义。换句话说，倘若我们发现资本主义在特定的历史时段和空间选择存活于某些范围/领域，那只是由于这些范围/领域能够促进资本的再生产而已。布氏有关资本主义的话语，尽管可能会被一些后结构主义或女性主义者批评为已过时的宏大叙事，过于"结构"、"功能"，但他有关资本主义的无限灵活性的界定，对资本主义与其下的二层领域－市场经济和物质生活－既矛盾又依赖的关系的描述，与一些后结构主义者（如 Deleuze 和 Guattari）和女性主义者（如 Gibson－Graham）的分析，并非完全格格不入。

资产阶级/的（Bourgeoie/is）
或译布尔乔亚，在法国封建统治时期它是一个法律用语，指在城邦居住了一定年限的居民。这个定义的关键在于他们的生活方式，是有支付能力的和稳定的。在马克思主义理论使用它之前，这个词最初的贬损意味来自更高的社会阶层：贵族对于布尔乔亚的平庸的鄙视，在 18 世纪扩展为对这个阶级在生活和观念上的局限性的某种哲学上和智力上的轻蔑；但同时，定居的、拥有资本的布尔乔亚也受到来自下层的尊敬。"资产阶级社会"（bourgeois society）是马克思的一个核心概念：定居的和有支付能力的城镇居民在此发展成为贸易商、企业家和雇主等组成的一个壮大中的阶级－资产阶级（bourgeoisie），它成为了或正在成为这个社会的支配者；资本主义生产方式发展的不同阶段，导致了资产阶级社会从而是资产阶级思想、资产阶级情感、资产阶级意识形态和资产阶级艺术不同阶段的发展。"资产阶级"在马克思这里变成了一个普遍性的用语。但从某些方面来说，很难将这些用法里的敌意与残存的贵族式的、哲学式的轻蔑分开，以及与后来的、尤其是在那些生活不稳定的艺术家、作家、思想家中普遍流行的轻蔑分开，这些人往往并没有分享马克思的核心定义，但沿袭了对于一个（平庸的）稳定而受尊敬的阶层的旧有的敌意。

资源（Resources） 原意是生命，其字根是拉丁文一动词：surgere，令人联想不断从地下涌出水的活泉。Re－source，古老的意思除了感叹人自然生机盎然、勃勃不息的创造力，也说明人与大自然和谐共存，人为感恩于大自然的慷慨而小心翼翼不扼杀大自然的命脉。可惜，现代人不尊重大自然，视天然资源为可以肆虐地攫取变卖的、有利可图的商品，而不是活生生的、周而复始的生命循环、节奏。战后的所谓"发展"，以工业化、商品经济为主导，追求物质利益及资本积累，不但恣意破坏生态平衡，连大自然或者大家共有的天然财富，都被少数人控制、掠夺，威胁占大多数原住民的生计。例如17世纪，英国皇家虽然拥有森林，但农民习俗上可以从森林获取生活所需。不过，随着资本主义兴起，皇家推行私有产权法律，以喂饱工商业的口福，于是圈地、伐木，将农民赶尽杀绝，导致17世纪三四十年代农民革命迭起。不久，霸占共有天然资源的政策也施行于殖民地。在印度，第一个印度森林法（Indian Forest Act）于1865年通过，授权政府将森林及荒地划为官地，这也是今天所谓"科学管理"森林之始。1878年及1927年又推行森林法，将土著赖以为生的资源变卖，结果全印度掀起森林非暴力运动（forest satyagrahas），但抗议运动往往被英国殖民政府血腥镇压。印度独立之后，为了工商业发展，森林政策照样推行，不但生态环境遭殃，原住民部落更陷入生死存亡的局面，而不得不顽抗。70年代，在喜马拉雅山区，Garhwal妇女为了保护与其共生的森林，不使其落人官商大财团之手，一个挨一个抱着、守着树木，这便是著名的"抱树运动"（Chipko）。现代科学革命改变人类面貌，以为摆脱了愚昧无知，可是越搞科学改革，越发现愚昧无知的正是狂妄自大的人类，也许要人类知道何谓自食其果，非得到了如某原住民所说的："只有砍伐最后一棵树木，捕杀最后一尾活鱼，污染最后一条清河，你才会发现金钱根本不能吃。"

宗族群体（Descent group） 或叫世系群，是以一个现实或虚构的祖先的直系后裔为界定成员资格标准的社会统一体。在这一体系中，按照成员的共同世系，用亲属群体的原则对群体的边界和补充做了基本的界定。为了保证实行的有效性，群体的成员必须明确定义。确定成员的方式有很多种，它可以基于居住地，比如父母是从父居的形式，

子女就自然归为父亲一方的宗祧群体。另一种方式是每一个个体都可以在被给予的一系列选择中选取一种形式。最普遍的方式是通过以下的形式追溯：(1) 单边继嗣（unilineal descent）是通过父母之中的一方来推算世系的体系。比如：父系继嗣（patrilineal）或母系继嗣（matrilineal）。这一体系中，个体只能是一个世系群的成员。这一形式在非西方社会比较普遍，个体从出生起就被定为一个特定的群体，或者是父系或者是母系，这一选择取决于其社会中是男性还是女性在生产和生活中居于主导地位。(2) 非单边继嗣（non-unilineal descent）是指通过母系或者通过父系，或两方兼有的推算世系的方式。这一体系包括双边继嗣（bilateral）、并系继嗣（cognatic）、两可继嗣（ambilineal）等形式。个体基于各自的规则，可以被认为是父母双方世系的成员、可以选择任何一方世系、或者按照自我中心的血亲关系来建立亲属关系。(3) 双重继嗣（double descent）亲属体系是同时通过父系和母系来追溯世系，但这两个系列有明确区分和界限，可能由于某些目的实行母系继嗣而出于另一些目的实行父系继嗣。这种方式比较少见，在这样体系中的个人既是父系世系一方又是母系世系一方的成员。

族群（Ethnic group） 在人类学中是最早用来指归属于同一个社会，拥有相同的文化，尤其是共用同一种语言（并且文化和语言在其传承的过程中未发生改变）的人类群体。该术语在二战后开始使用，以代替较早的“部落”和“种族”等。即使在“族群”一词出现后，在理论假设上，即文化或社会结构与分散的群体相联系这一假设，仍然面临严峻的挑战。19世纪30年代，当一些美国人类学家反思文化交流的后果（即人们与那些从小型社会移入强权社会从而受到濡化的人们之间的文化联系）时，开始对这一说法进行质疑。随着巴斯（Fredrik Bath）的《族群及其边界》的出版，“族群”一词在人类学中又有了新的含义。巴斯拒绝承认这种观点，即族群是由其成员所共享的文化特质的发现所定义的。1967年，一个美国族群社会研究人员最终证实，旧的理论是不足以用来理解文化阐释、表达与社会政治组织之间的关系。族群不能被认为是社会文化的集合体。以韦伯（Max Weber）为首的许多理论家指出族群认同的根基在于对共同继嗣的假定，尽管一些吸收了社会生物学理论的社会科学家主

张，对共同继嗣的认可直接明示了基因遗传的倾向，但是，大多数人拒绝这种新的种族理论的观点。更普遍的看法是认为共同继嗣的假定是不同形式的文化发展的产物。我国学者通常认为族群是一个由民族和种族自己集聚而结合在一起的群体。这种结合的界限在其成员中是无意识承认，而外界则认为它们是同一体。也可能是由于语言、种族或文化的特殊而被原来一向有交往或共处的人群所排挤而集居。因此，族群是一个含义极广的概念，它可以用来指社会阶级、都市和工业社会中的种族体或少数民族群体，也可以用来区分土著居民中的不同文化和社会集团。它综合了社会标准和文化标准。随着国家与国家间交往的日益密切，民族与种族之间的关系逐渐变得复杂起来。20世纪早期，社会学家在对美国的移民研究的基础上，提出了一个族群理论，即认为族群仅存在于在他们被一种主流文化所同化之前的转型时期，这个同化的过程大约持续三代人的时间。这个理论假设的前提是移民之后与自己的祖国很少联系或者就没有联系。但是，随着社会的发展，在交通、通讯如此发达的今天，这种假设显然是不可能的。

族裔（Ethnicity） 族群身份（peoplehood）建构的一种。华勒斯坦（Wallerstein）认为，ethnicity是指按照建构自己的文化的独特性，而与其所置身的更大的文化环境中的主导文化区分开来。族裔群体（ethnic group）的集体身份建构便往往有抗衡被主导文化排斥、边缘化及其他压迫的用意。按华勒斯坦的说法，在资本主义世界体系中，劳工的状况是一个复杂的等级体系，家户结构的出现及扩展，容许越来越大量的雇佣劳动得以维系。这些被超级剥削的劳动力，往往存在于所谓族裔群体的社区中。从数量来说，他们可以说是多数，但从社会力量来说，他们的位置是边缘的。“裔”，指衣服的边缘，亦有边远的地方及周边地区的民族之意。“族裔”就是指在权力关系的地图上位处在边缘的族群。人类学使用这个概念则主要特征是任何群体或任何民族的认同与标识，认同群体和另一群体之间所作的或明确或含蓄的对比。任何时候使用民族性的概念肯定都有“我们”和“他们”之分。标识和对比的特点是动态的，是随着环境背景的变化而变化的。同时，这些特点存在于不同的层次。标识和对比所建立起来的界线并不排除人们在各个群体或类属之间的往来，也不

因他们的往来而阻止了民族的认同或被认同。因而，在特定的社会制度或民族国家中，“我们”和“他们”的对比是通过否定的范畴来确定的。民族共同体通常是多种不同群体的或明晰或含糊的范式的一部分，它有一种在意识上建立起来的合并不同群体或类群的中心动力。美国的“熔炉”意识便是一个例子。另一个例子是许多拉丁美洲国家的混血意识。在种族混血意识里，其中的印第安人的概念、黑人的概念与白人的概念就具有根本的不同。由于混血儿的“光临”，作为上层统治结构的一部分的种族混血观念，主张所有民族越来越相似，越来越文明，越来越具民族性。然而，把标识和对比的标准用于诸如哥伦比亚、委内瑞拉或秘鲁等地的民族之中时，我们就会发现“印第安人”和“黑人”的概念与混血儿实有很大的不同。对特定群体和类别的人们来说，民族性可能是主观的或者客观的，含蓄的或者鲜明的，明显的或者隐蔽的，可接受的或不可接受的，自相矛盾的或者含糊不清的来表示出民族名称的特点。它们把这些标识联系到关于文化－社会－阶层－种族或国家的思想上。例如，在圭亚那，“黑人”和“印第安人”的概念不同，反而这个术语的使用是因为所谓“印第安人”来自印度。但圭亚那有“黑印第安人”，他们当中有许多操一种土著的美洲语言－阿拉瓦克语。对于非阿拉瓦克人来说，语言认同把他们置于“印第安人”的范畴，但从体质特征来看，同样的阿拉瓦克家庭却有很多可归人不同的印第安人和黑人的范畴。一个民族在资源竞争或政治势力上讨价还价的脉络之下所接受的标识，在另一背景下可能完全被抛弃。例如，在玻利维亚或厄瓜多尔，土著首领可为“所有印第安人”辩护，用西班牙语来指称的话，不仅包括国家建立者所划分出来的“印第安人”，还包括所有的贫困者、下层阶级和混血儿。但是，当这些首领说土著语言的时候，他们可以使用专指联邦中的单一民族的术语，联邦中包括有几十个不同的土著民族，说多种语言，若坚持用某个西班牙的词语则被斥为种族主义者。现代人类学对民族性的研究包括了解民族群体的标识和对比的建立及其基础。民族性研究不能与自我认同体系、阶层体系、资源竞争体系和政治经济统治及其变化的体系的研究分离开来。民族性研究与文化持续和文化变迁、所有已确立的界线的保持和交叉，以及以各种方式将人们分离又将其并在一起的结构相联系。

祖先崇拜（Ancestor worship）以其祖先为主要祭祀对象的活动。当代人类学界已不太使用这个词，但是在19世纪中有关它的观点非常之繁多。斯宾塞（H. Spencer）和泰勒（E. B. Tylor）建立了早期的人类进化理论，他们推断原始人是从其所经历的梦境中得出灵魂的概念，由于有灵魂不死的观念，产生了那种向祖先赎罪的需要。然而这种逻辑很容易被推翻。没有理由表明为什么对于梦的解释不能从一个预先存在的精神世界里衍生出来。另外在几乎所有的例证中，对于祖先的崇拜都是在“更高”的神灵的旨意下进行的仪式活动。虽说鬼神的概念在祭祀礼仪实行后更加明显，但拜祖的动机不得不先依赖于鬼神观念的存在。甚至有人相信祖灵是天帝和其子孙的中人，他们有降福和降祸的权利，所以子孙有不祭或得罪祖灵者必受其惩罚。拜祖既不是单纯的爱，又不是单纯的惧，是爱和惧的调和。根据斯宾塞的假定，拜祖是宗教的发源，他的所谓拜祖，包括一切的死灵，这不免有些言过。然而，祖先在许多宗教传统中的显著地位仍然是事实，尤其是在世界宗教以外的那一小部分宗教中。总的说来，祖先崇拜或祖先祭祀规定将其所涉及的方方面面的不同现象都保留下来，而没有统一的标准是有一定道理的。例如，Reoforyune 描述的马努斯（Manus）岛的“圣灵”（Sir－Ghost），与艾亨（Emily Ahern）所描述的中国台湾的宗祠（Lineage Halls）中举行正式仪式的相同之处非常少。

英文参考书目

1. Andermahr. Sonya , Terry Lovell and Carol Wolkowitz (1997): A Concise Glossary of Feminist Theory Arnold.

2. Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin (1998): Key Concepts in Post - Colonial Studies, London and New York: Routledge.

3. Borgatta, Edgar, ed. (2000) Encyclopedia of Sociology, 2nd Edition, MacMillan Reference USA, New York.

4. Byarfield, Thomas, ed (1997) The Dictionary of Anthropology, Blackwell Publishers Ltd.

5. Edgar, Andrew and Peter Sedgwick (1999): Key Concepts in Cultural Theory, London and New York: Routledge.

6. Lentricchia, Frank & Thomas Mclaughlin eds. (1990): Critical Terms for Literay Study Chicago: the University of Chicago Press.

7. O' Sullivan, John Hartley, Danny Saunders, Martin Montgomery, John Fiske (1994): Key Concepts in Communication and Cultural Studies, London and New York: Routledge.

8. Williams, Raymond (1976): Keyword - A Vocabulary of Culture and Society, Fontana Press.

词目外文索引

A

Absurd …… 65
Adaptive strategy …… 147
Agency …… 116
Agriculture …… 119
Alienation …… 193
Alliance theory …… 97
Ancestor worship …… 217
Animism …… 161
Anthropology of art …… 192
Applied anthropology …… 196
Authorial voice …… 128

B

Boas, Franz …… 6
Bourdieu, Pierre …… 7
Bourgeoie/is …… 212
Brown, Radcliff …… 10

C

Canon …… 21
Capitalism …… 211
Cargo cults …… 15
Caste …… 203
Charisma …… 138
Clan …… 144
Class …… 76
Class consciousness …… 78
Cognitive anthropology …… 133
Colonial“Subject” …… 202
Communication …… 71
Communitas …… 159
Community …… 138
Conflict theory …… 13
Consciousness …… 195
Consumption …… 180
Cosmology …… 198
Counter – culture …… 33
Cross – cultural comparison …… 90
Cross – Culture Study …… 92
Cultural Anthropology …… 165
Cultural Industry …… 163
Cultural Relativism …… 165
Cultural Study …… 166
Culture …… 161

Culture and international business ········· 167
Culture capital ········· 169
Customary law ········· 176

D

Death Ritual ········· 153
Decolonization ········· 128
Descent group ········· 213
Development ········· 26
Developmentalism ········· 27
Diffusionism ········· 162
Disciplinarity ········· 187
Discourse ········· 62
Dogmatist ········· 75
Douglas, Mary ········· 20
Dumé zil, Gorge ········· 24

E

Ecology ········· 141
Ecological Anthropology ········· 140
Economic Anthropology ········· 84
Economy ········· 83
Elite ········· 86
Emic、Etic ········· 210
Essentialism/Strategic Essentialism ··· 1
Ethnic group ········· 214
Ethnicity ········· 215
Ethnography ········· 113
Ethnocentrism ········· 114
Evolutionism ········· 81
Exchange ········· 69
Experimental ethnographies ········· 143
Exploitation ········· 6

F

Fabian, Johannes ········· 35
Family ········· 68
Feminism ········· 120
Fieldwork ········· 158
Fortes, Meyer ········· 40
Frazer、James George ········· 38
Freedman, Maurice ········· 38
Functionalism ········· 51

G

Gathering economy ········· 12
Geertz, Clifford ········· 42
Genealogy ········· 176
Governmentality ········· 54
Granet, Marcel ········· 43
Great tradition ········· 17

H

Hegemony ········· 204
Humanism ········· 132
Hunting ········· 149

I

Identity ······ 133
Ideology ······ 195
Implicate order ······ 57
Incest taboo ······ 104
Individual/Individualism ······ 44
Industrial Anthropology ······ 45
Interpretation of Cultures ······ 164

K

Kinship system ······ 127
Kula ······ 88

L

Labor ······ 94
Levi – Strauss Claude ······ 99
Lineage ······ 145
Linguistic anthropology ······ 199
Little tradition ······ 181
Local ······ 1

M

Magic ······ 174
Management ······ 53
Malinowski, Branislow ······ 109
Marcel Granet ······ 53
Mariarchy ······ 114
Market/Market Economy ······ 146
Marxist anthropology ······ 107
Masses ······ 17
Mass society/mass society theory ······ 19
Mass communication ······ 18
Mass culture ······ 20
Mass media ······ 19
Mead, Margaret ······ 110
Meaning ······ 196
Medical Anthropology ······ 190
Method ······ 34
Millenarian movements ······ 126
Modernity ······ 177

N

Nation ······ 111
National/Nationalist Project ······ 112
National Character ······ 54
Needs ······ 186
New ethnography ······ 182

O

Object ······ 87
Objectivity ······ 87
Opinion leader ······ 53
Orality ······ 87

Orientalism ························ 22
Other ························ 154

P

Participant - Observation ············ 12
Patriarchy ························ 41
Personality ························ 130
Physical Anthropology ················ 156
Pop art ························ 5
Pop music ························ 103
Popular culture ························ 102
Postcolonialism ························ 60
Postmodernism ························ 58
Potlatch ························ 89
Poverty ························ 123
Practice theory ························ 142
Prichard, Evans ························ 124
Progress ························ 80
Proletariat ························ 175
Prototype ························ 200
Psychoanalytical theory ················ 85
Public sphere ························ 47

Q

Queer theory ························ 52

R

Race ························ 132
Racism ························ 204
Rarefaction ························ 13
Reflexive anthropology ················ 31
Regime of Truth ························ 159
Representation ························ 2
Reproduction ························ 202
Resources ························ 213
Rhetoric ························ 183
Rhetoricity ························ 184
Reciprocity ························ 61
Rites of Passage ························ 55
Ritual ························ 190
Role ························ 74

S

Sahlins, Mashall David ················ 135
Sapi, Edward ························ 136
Segmental lineage systems ············ 37
Sex/gender ························ 182
Sign ························ 40
Social fact ························ 137
Standard of Living ···················· 139
Structuralism ························ 79
Structure ························ 78
Subaltern ························ 151
Subjection/subjectification ·········· 188
Subject/Object ························ 207
Supplement ························ 157
Symbolic domination ···················· 180

T

Taboo ………………………… 82
Taylorism ………………………… 154
Technology ………………………… 67
Theory/Practice ………………………… 94
Totemism ………………………… 159
Tourism and culture ………………………… 105
Trade ………………………… 73
Tradition ………………………… 14
Turner, Victor ………………………… 155

U

Urban anthropology ………………………… 23

V

Vector of Communion ………………………… 66

W

Wolf, Eric ………………………… 173
Woman/Women ………………………… 41
Work ………………………… 47
World View ………………………… 145
Writing ………………………… 150

Y

Youth Culture ………………………… 128

关键词与文化变迁

(代结束语)

"没有共同语言"是我们生活中的日常现实。只是这一现象过去经常发生在两代人之间，而今更经常地发生在同代人之间，发生在一个极短的时段内。有时是因为出现了新的语汇，有时则因为同样的语汇有了完全不同的意义。媒体与信息空前发达，"交往"与"对话"空前艰难。我们似乎正在面对一个听起来有点荒唐和夸张的局面：在说话之前，必得先清理和说明各自的词汇和句法，否则就难以沟通。"这人太保守"，这话几年前听起来刺耳，现在听起来就未必；"这人是精英分子"，这话几年前听起来很动听，今天听起来就有几分嘲讽。语义的变化中隐含的是价值的转移，深究起来，这种价值的转变体现着人们对政治和社会的态度的变化，而后者显然是社会变迁的一个有机部分。1992年，我初到美国时见到几位旧日的朋友，把盏之间说起中国，恍如回到了五六年前的北京，因为大家说的话、判断问题的方式一切如初，仿佛时间并未流逝。语言方式将许多东西凝聚起来，造就了一座过去的生活的活化石。后来一位朋友从纽约给我打电话说，"这就是停止生长"。我心里明白，停止生长的只是经验的一方面，经验的另一方面则是春华秋实、生生不息。其实，就是在北京，即使是在学术圈内，各说各话也是日常的现实。你把话语/权力的一群、原道/原学的一群、终极关怀/人文精神的一群、

市场/改革的一群放在一起，无异将他们放在相互隔绝而透明的玻璃罩内：看得见嘴巴和身体的扭动，“听”（理解）不见“声音”连成的句子（意义）。远远看去，我们只能从那些或调侃、或庄严、或愤然、或贪婪的姿势中知道他们是不同的人群，而各自使用的语言就是将他们隔开的玻璃墙。

我们已经习惯于这种“没有共同语言”的状况，甚至一点也不惊讶，所谓习焉不察。但半个世纪前战事初定的岁月里，一位刚从英军装甲师退役、重返剑桥大学的年轻人却对这种状态深感不安。那年他仅 24 岁，名叫雷蒙德·威廉姆斯。四年半的时间不算太长，但战时的军队生涯与大学的宁静之间隔着死亡与恐惧的深渊。两种完全不同的经验汇聚在一个人短暂的“回归时刻”，威廉姆斯在战后的剑桥大学感觉到一种既陌生又熟悉的气氛。在这样的心境中，他终于见到一位战时第一年曾在军中共事的朋友。我们可以想见他们交谈时的急切心情。谈话的主题不是回忆刚刚过去的战争岁月，而是谈论使他们感到新奇而陌生的周围的世界。几乎不一而同，他们说出了我们今天已不陌生的感觉：“事实上，他们（周围的人们）说的不是同一种语言”。当然，这些人都是英国人，讲的是英语。威廉姆斯所谓不是一种语言是指这些不同的人、不同的群体在运用他们的母语时，各有不同的价值判断和价值标准，不同的感情强度和重要观念，不同的能量和利益——我猜想，还伴随着不同的姿势和表情。尽管占强势的群体可以将自己的判断标准作为惟一正确的标准，但实际上按照语言学的标尺来看，这些不同的群体及其所使用的语言没有一个是“错”的。威廉姆斯和他的朋友所感觉到的陌生和不安感很大程度来自这个语言的变异过程：词汇、语音、节奏、语义以及它们唤起的感觉方式。与这个语言变异过程相伴随的，是人们对于政治和宗教的某些一般态度也发生了改变。这一切使威廉姆斯想到的是一种“生活方式”（Way of life）的变化，他把这种生活方式

理解为“文化”，这种“文化”与社会如此地紧密相连，以至你不可能离开社会的范畴来讨论文化，正如你不能离开文化来解释语言，反之亦然。语言、文化和社会就这样在威廉姆斯的研究中关联起来，成为他理解文化和社会变迁的独特视野。在长达二十多年的研究生涯中，雷蒙德·威廉姆斯发表了《文化与社会，1870～1950》（Culture andSociety，1958）、《漫长的革命》（The Long Revolution，1961）、《传播》（Communications，1962）、《乡村与城市》（TheCountry and the City，1973）、《关键词》（Keywords－AVocabulary of Culture and Society，1976）、《马克思主义与文学》（Marxism and Literature，1977）、《唯物主义和文化的若干问题》（Problems of Materialism and Culture，1980）、《文化》（Culture，1980）、《文化社会学》（Sociology of Culture，1983）等大量著作，开创了“文化研究”（cultural studies）的新范式，而他的问题意识和方法就是在战后的那种独特的语言氛围中形成的。

《关键词－文化与社会的词汇》一书发表于1976年，而今已几经再版，成为欧美文化研究中的经典作品之一。这本书起初是威廉姆斯发表于1958年的成名作《文化与社会，1780～1950》一书的附录（当时有六十多条），后来被出版社的编辑删去。但雷蒙德·威廉姆斯并未放弃收集和解释这些关键语汇的工作，在其后的二十多年的岁月里，他逐渐积累、扩展他的词条笔记和短文，到1976年成书时他从中挑选了131条作为文化与社会中的关键词单独出版。这本书当然不是交代词源、给出定义的普通词典，而是了解文化与社会的一种独特的地图。如同作者本人说的，这些词其实有一个变化的普遍的模式，这种模式可以被当做一种特殊地图，通过它人们有可能看到生活和思想的更为广泛的变迁——一种与语言变迁明显有关的变迁。换言之，《关键词》一书虽然是按照26个英文字母排列而成，在形式上颇像词典，但这个“词典”却是有内在结构的。这种内在的结构一方面体现

在作者对词条的选择上，另一方面则体现在他对这些词条及其相互关系的解释之中。这两个方面如同经线与纬线一样，编织出18世纪后期直到20世纪中期的欧洲的社会与文化的变迁轨迹和地图。说明《关键词》一书属于何种学科的著述并不容易，它曾经被归在文化史、历史符号学、观念史、社会批评、文学历史和社会学的名目之下。这本书中收录的词条及其相互关系经常与这些学科相交叉，但是，它不是任何一个学科的词汇表，它是人们的思想和经验的广阔领域的表达，是社会实践中最重要、最具影响力的词汇的日常用法的分析，是讨论人们的共同生活的主要过程时必须使用的词汇的汇集和解释。作者关注的是这些词汇的一般用法，而不是特殊规定。与其说它是有关词源和定义的注释性读物，不如说它是对一个词汇表进行质询的纪录：它既是我们的最普通的讨论的词汇和意义的汇集，也是将我们组织成为文化与社会的那些实践和体制的表达。在《关键词》一书的序言中，威廉姆斯一再强调这本书的写作经历了一个漫长的发展过程，实际上是暗示这些关键词的意义不断地在变化，以至根本不可能离开这些词汇所讨论的问题来理解这些词汇，而这些讨论最终可能将解释者引到未知的终点。威廉姆斯在两层意义上将这种写作中的经验理解为词汇的问题：已知词汇的待选的和发展的意义需要稳定下来，词汇之间的明确而含蓄的关系形成了意义的结构，这不仅涉及讨论问题的方式，而且还在另一层次上涉及我们看待自己的中心经验的方式。所以，作者所作的不只是收集词汇，查找和修订它的特殊纪录，而且是分析内含在词汇之中的命题和问题。他是在这样两层相关的意义上将这些词汇称为“关键词”的：它们是在特定的活动及其阐释中具有意义和约束力的词汇；它们是在思想的特定形式中具有意义和指示性的词汇。看待文化和社会的特定方式当然不仅仅与这两个概念的运用相关，而且还与其他词汇的运用相关。在上述意义上，关键词的两个要素是词条的选

择和意义的分析——这既是记录的方式，又是探讨和呈现意义问题的途径，文化与社会的意义就这样形成了。

因此，《关键词》一书虽然收集了大量词条和例句，但是它们并不是随意地被编排在一起，所有这些关键词都与“文化”和“社会”这两个更为关键的概念和范畴相关连。这一点在他的《文化与社会，1780～1950》一书的结构中体现得甚为清楚。该书一一分析了从18世纪中叶至20世纪中叶英国思想和文学界的重要人物和他们的文化和社会论述。其中包括三个时期：伯克、科贝特、骚塞、欧文、浪漫派艺术家、穆勒、卡莱尔、盖斯凯尔夫人、纽曼、阿诺德等人为第一时期；马洛克、新美学的代表人物、吉辛、萧伯纳、休姆等人为第二时期；劳伦斯、托尼、艾略特、理查兹、利维斯、马克思、奥韦尔等人为第三时期。威廉姆斯用文化与社会作为中心主题将这些人物及其论述组织起来，用以考察一个正在不断扩张的文化观念及其具体过程，这也涉及到他对文化理论的理解：他把文化理论视为整个生活方式中各种成分之关系的理论。他似乎深信这些人物及其论述足以呈现特定时期的文化和社会的特征，因而并不在意别人批评他的著作忽略了另一些重要的文化人物。从该书的整体结构来看，时期的划分和人物的编排仅仅是一种简便的叙述结构，在这个叙述结构中的更为内在的结构是由五个关键词所构筑起来的文化地图。这五个关键词是工业（industry）、民主（democracy）、阶级（class）、艺术（art）和文化（culture）。这些词在现代的意义结构中的重要性随处可见。在一百七十多年的时间中，它们的用法在一些关键的时期发生了变化，从而证明人们对共同生活所持的特殊看法的普遍改变。这些看法包括：对欧洲的社会、政治及经济机构的看法；对设立这些机构所要体现的目的的看法；以及对人们自己的学习、教育、艺术活动与这些机构和目的的关系的看法。

我在此不能一一介绍威廉姆斯对这些关键词的具体分析，但

我想简要地指出：他对这些词汇的解释特别集中于这些概念在特定时期的变化。如工业一词从"技术、刻苦、坚毅、勤奋"等用法改变为一个集体词，用以指称制造与生产机构，以及这些机构的一般活动，这一变化发生在工业革命时期。民主概念从希腊时期的"由人民治理"到成为一个常用词也是在相近的时期；阶级一词原指学校和大学中的级分和群体，直到18世纪90年代才成为社会等级的划分概念。这不是说此时的英国社会才出现了社会等级的划分，而是说这种意义的变化记录了人们对这些等级划分的态度的改变，因为这个概念不如等级（rank）那样明确。威廉姆斯解释说，这个词的构造是在19世纪的概念上建立起来的，是根据英国已经改变了的社会结构和社会感觉建立起来的，当时的英国正在经受工业革命的洗礼，而且又处在政治民主的一个重要发展阶段。艺术一词的变化模式与工业一词甚为相近。从人类的一种标记即"技艺"转变为一种机构，一种团体活动，以及想像性的和创造性的艺术（大写的艺术终于代表一种特殊的想像的真实），这个过程产生出了艺术家与艺匠的区别，产生出了天才与才能的区别，产生出美学和美学家等新的意义。这些变化与前面提到的概念的变化同属一个时期，它记录了艺术的性质与目的、艺术与人类活动的关系、艺术与整个社会的关系等观念上的一个显著的变化。在所有这些词汇的变化中，最引人注意的还是文化一词。它的变化也发生在同一个时期。该词原指"自然成长的培养"（tending of natural growth），后来引申为人类训练的过程。但后一用法在19世纪有了改变，从某种东西的文化（culture of something）改变为一个自称一体的词。此时的文化概念包含四个层面的意义，即"心灵的普遍状态或习惯"，"在作为整体的社会之中的知识发展的一般状态"，"艺术的总体"，"由物质、知识和精神构成的整个生活方式"。威廉姆斯指出，围绕文化一词意义的诸多问题，都是由工业、民主、阶级等词的改变所代表的历史

变迁引起的，而艺术概念的改变即是与此相关的反应。“文化一词含义的发展，记录了人类对社会、经济以及政治生活中这些历史变迁所引起的一系列重要而持续的反应；我们不妨把这段发展的本身看成一幅特殊的地图；借助这幅地图，我们可以探索以上种种历史变迁的性质”。

《文化与社会，1780～1950》和《关键词－文化与社会的词汇》都是以探讨“文化”这个在观念上和关系上都极为复杂的词为中心。但是，威廉姆斯发现，他越是紧扣文化问题，所涉及的范围就必须逐步扩大，因为他在这个词的历史渊源及其意义结构中，看到的是一场在思想与感觉的领域中的广大而普遍的运动。文化观念不只是对新的生产方式、新的工业的反应，它还涉及各种个人的和社会的关系：既承认道德的和知识的活动与新社会的原动力的区别，也包含了对缓解社会过程的痛苦所作的选择。“文化”观念不仅是对工业主义的反应，而且也是对新的政治发展、对民主的反应，还涉及对社会阶级的各种新问题的复杂而激进的反应。更进一步，文化的意义的形成不仅涉及这些外部的关系，而且还将回溯到一种个人的或私人的经验之中，这种意义明显地影响着艺术的意义和实践。早期的文化观念意指心灵状态或习惯，或者意指知识与道德活动的群体，而今却也指整个生活方式。这样的文化观念一方面成为解释我们的共同经验的一个模式；另一方面也通过这种解释活动改变着我们的共同经验。威廉姆斯显然认为这种意义的转变并非偶然，文化一词的原初意义以及这些意义之间的关系的演变具有普遍的重要意义。

在这两本书中，作者使用的参考框架不仅意在区别这些意义，而且是要将这些意义和它们的来源和影响联系起来考察。在《文化与社会，1780～1950》中，他所采用的方法不是分析一系列抽象的问题，而是考察一系列由各个个人所提出的论述，研究当事者的实际语言，研究这些人在试图赋予他们的经验以意义时

所使用的词汇与系列词汇。在《关键词》中，他注重的是这些词汇的意义的历史和复杂性，有意识地改变和不同地运用，创造，废弃，特殊化，扩展，交叉，转换，在许多世纪的有名无实的延续性遮盖下的变化。所有这一切都使我们感到，给一个词下定义是多么困难的事。

在这样的一种方法论视野中，《关键词》获得了与一般辞典不同的特征。

首先，作者清楚地意识到自己的讨论也是在一个历史地变化中的研究，从而他没有像一般的辞书——如牛津辞典——那样，在解释活动中以客观的、非个人的、权威的学术面目来掩盖自己的社会政治价值和个人色彩，而是尽可能地试图呈现自己的局限、立场和预设。

其次，一般辞典基本上是文献学和词源学的，长于解释词的范围和变体，却拙于分析词与词之间的联系与互动；而作者的工作集中于词的意义和它的语境，他经常从似乎没有价值的例证中得到相反的结论。

第三，一般辞典总是把书面语作为权威性的真正来源，似乎口头语是从前者发展而来；威廉姆斯在现代语言学的影响下，也同时注重口头语的分析和解释。他曾举例说，如果你要了解心理学（psychology）一词当然就得尊重书面语的运用，但如果你分析的是工作（job）一词，那么很显然在进入书面语之前，它首先是在日常口语中产生的。

第四，作者也超越了单一语言的界限，不仅是分析英语中的关键词的用法，而且还根据需要分析关键词在不同的语言中的复杂的和相互影响的发展。例如他曾经举出经济基础与上层建筑这两个马克思的词汇，他不只是追溯这两个概念的德语词源，而且还讨论它们在法语、意大利语、西班牙语、俄语和瑞典语中的形式和用法，从而显示出在这项工作中比较分析的重要性。

第五，在当代语言的复杂多变和雅俗混杂的条件下，什么才是正确的用法？传统的做法是尊重该词的词源，而作者似乎力图在二者之间达到一种适当的平衡，也关注那些粗俗用法的形式和含义。

第六，作者特别关注的是在具体的、历史的和社会的情境中词的意思（meaning）及其变化，而不是概念的正确意义（signification），这使他能够将词的分析与作为一种总体的生活方式的文化联系起来。当然，他并不是将意思问题完全转变成语境问题，他也分析一些词汇本身的内在发展和结构。

我一再强调威廉姆斯的语言分析与社会历史过程的内在的联系，这并不是说他认为语言就是这个社会历史过程的简单的反映。我要说的是《关键词》一书也同样是在他的“文化与社会”的论述模式中产生的，该书的主要目的是展示发生在语言中的社会历史的某些过程，指明意义的问题是和社会关系的问题内在相关的。新的关系伴随着看待存在着的关系的新的方式，从而也就出现了语言运用中的变化：创造新词，改变旧词，扩展和转化特殊的概念，等等。这就是为什么《关键词》一书特别注重语词间的“相互联系”的根本原因。威廉姆斯在《文化与社会，1780～1950》一书的结论中说：“文化观念的历史是我们在思想和感觉上对我们共同生活的环境的变迁所作出的反应的记录”。“我们共同生活的整体形态的改变产生了一种必然的反应，使人们注意力的重点放在整个形态上。特殊的改变将会修改一个习惯性的规则，转化一项习惯性的行动。在普遍的改变自身完成之后，会促使我们回顾自己的一般计划。……文化观念的形成是一种慢慢地获得重新控制的过程”。今天，我们似乎又一次面对“共同生活的整体形态的改变”，各种语言的混杂之中，隐含着我们看待生活及其无情变化的方式的差异。我们正在形成新的文化和社会观念，进而重新把握和控制我们生活其间的世界。对关键词的研究

和分析也可以说是重新获得控制的努力的一个必要的部分。

在本文的末尾，我想简要地指出，威廉姆斯是继利维斯（F. R. Leavis）之后的另一位文化研究（cultural studies）（作为一个研究领域）的理论奠基者和伯明瀚学派的主要代表。他批评将文化脱离开社会的理解模式，批评将高级文化与作为总体的生活方式的文化相分离的理论后果，从而提出了"文化与社会"的研究模式。他的"作为总体的生活方式"的文化概念也可以说是对经济基础与上层建筑的二分模式的一种重要的修正。在他之后，葛兰西的文化霸权概念，阿尔都塞的意识形态概念，布狄厄的文化资本和文化生产概念，等等，都对文化研究提供了新的方法论的视野。威廉姆斯的工作对于当代西方的文化研究仍然具有一定的影响力，《文化与社会，1780～1950》、《关键词》等著作迄今仍是学者经常谈及的著作。在我们面对社会的转型、文化的变迁和语言的混乱的当代时刻，他的著作还能给我们以启发。就关键词的梳理工作而言，他对词汇的分析与对文化的分析紧密相关，这种基本的取向和方法也适用于我们当下的工作。所不同的是，晚清以降，中国的许多关键词的语源是双重的，既有汉字的语源，又有外来语的语源，这些概念的翻译过程显然较之威廉姆斯追溯的语源更为复杂。在这样的条件下，语言的翻译、转义和传播过程将更形错综交织，作为一种总体的生活方式的文化的形态也更加丰富而混乱，中国的关键词的梳理也更加困难。但路总是人走出来的，一位先哲早就这么说过。

汪　晖

跋 语

呈现在读者面前的，是集体劳作的结果。还是三年多以前了，一些朋友提出应出版一套当代社会科学词典的想法，并希望我也参与，老实说当时并没有多想就答应了，只是对出版社提出要多给一些时间的要求。现在，大概已经拖到了“就差这一本了”的地步，我的同事们和我自己仍然觉得还“很不完整，很不完善”。怎么办呢?

我们当时的一个基本想法，是对一些重要但又没有定论的关键词做一些探讨，把传统上对词典的写法改变一下，让读者更清楚地看出原来这些词汇并没有一个固定的说法或译法。我们甚至想过花它五至十年时间，把一些当代社会学使用很多却歧义也很大的词汇梳理一番，没有想到人人都很忙，即使再拖几年，也未必就能编出个令我们自己——更不用说令读者——基本满意的“词典”来。在出版社的一再催促下，我们终于到了不得不交卷的时候了。

虽然如此，作几句必要的交代，还是必要的。如上所言，编这本词典时的写法，是试图要不同于过去的“传统写法”。但是真正做起来，并不那么简单，作者们自己对这个想法的理解也不尽相同，具体写起来也有个怎么掌握好“度”的问题：怎样写、写多少，都没有标准可言；连一些原来答应要参与写作的朋友，也因为一方面太忙，另一方面也觉得不好掌握尺度而终于没有动

笔。

我与许宝强商量，可以不可以：(1) 请出版社再宽限几年；(2) 如果实在不行，可不可以在一定的时候出修订版。现在很明显，一些我们认为是重要的关键词，还没有写成。现在只好等此书修订时再给读者一个较好的交待。

另外需要说明的是，本书中罗红光教授组织编写的人类学部分，有些词条已被用在了由李鹏程主编、吉林人民出版社出版的《当代西方文化研究新词典》中，因为这二部词典中人类学的部分内容有必要的交叉，请读者给予谅解。

最后，要特别感谢吉林人民出版社的杨晓红女士，没有她的执著，就不会有这本《词典》。在编辑过程中，她所表现出来的耐心和责任感，常常令我们感动。

黄　平

匆匆写于2002年岁末